

Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus

Ein Beitrag zum Problem der Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt von

Wilhelm Traugott Hahn

Gedruckt bei C. Bertelsmann in Gütersloh

Das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus bei Paulus

Ein Beitrag zum Problem der Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus

Inaugural-Dissertation

zur Erlangung der Doktorwürde einer hohen Evangelisch-Theologischen Fakultät der Eberhard-Karls-Universität zu Tübingen

vorgelegt von

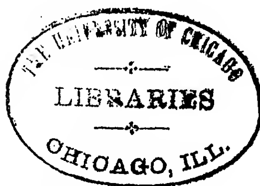
Wilhelm Traugott Hahn

Gedruckt bei C. Bertelsmann in Gütersloh

Gedruckt mit Genehmigung der Evangelisch-Theologischen
Fakultät der Universität Tübingen

Dekan: Prof. D. Weiser
Berichterstatter: Professor D. Heim
und Professor D. Kittel

Tag der Promotion: 14. Januar 1937



„Der Begriff, um den sich im Christentum alles dreht, das, was alles neu machte, ist die Fülle der Zeit; sie ist aber der Augenblick als das Ewige, und doch ist dieses Ewige zugleich das Zukünftige und das Vergangene. Wenn man nicht darauf achtet, kann man nicht einen Begriff von ketzerischen und verräterischen Zusätzen, welche ihn sprengen, freihalten."

(Kierkegaard, Der Begriff der Angst, S. 87)

Meinem Großvater

Pastor D. theol. Traugott Hahn

früher an St. Olai in Reval

in Liebe und Dankbarkeit gewidmet.

Vorwort.

Den Anlaß zur Entstehung dieser Schrift gab eine Auseinandersetzung mit Albert Schweitzers Paulus-Interpretation, zu der ich im systematischen Seminar von Herrn Professor D. Heim in Tübingen im Sommer 1932 angeregt wurde. Seitdem wurde mir die Frage nach dem rechten Verständnis der paulinischen Botschaft zu einer Frage der „theologischen Existenz", die mich nicht zur Ruhe kommen ließ. Im Verlauf dieser Auseinandersetzung prüfte ich die verschiedenen Deutungen der paulinischen Botschaft, war jedoch von keiner voll befriedigt. Die Lage der Kirche führte mich damals zu eingehenderer Beschäftigung mit den Sakramenten. Bei einer Prüfung der Sakramentslehren der Reformatoren an Paulus erschloß sich mir plötzlich das hier gezeichnete Bild in seiner ganzen Einheit aber auch Paradoxie. Zugleich schien es mir das christliche Selbstverständnis neu zu beleuchten. So ist diese Arbeit zunächst nicht entstanden, um einen theologischen Grad zu erlangen, sondern um dem Verständnis der Botschaft des Paulus und unserer selbst in ihrem Lichte näherzukommen. Von hieraus wird es verständlich sein, warum die Abgrenzung und Auseinandersetzuug mit anderen Auffassungen zurücktritt und das Gewicht eindeutig auf der positiven Entwicklung des aufgedeckten paulinischen Gedankengangs liegt.

Der evangelisch-theologischen Fakultät Tübingen und insbesondere den verehrten Referenten Herrn Professor D. Karl Heim und Herrn Professor D. Gerhard Kittel danke ich für die

Annahme dieser Arbeit als Dissertation und viel freundliches Entgegenkommen. Ebenso danke ich Herrn Pfarrer Lücking in Dortmund, der es mir ermöglichte, diese Schrift im Herbst 1935 in seinem Hause zu schreiben. Schließlich bin ich dem Verleger Herrn Mohn für sein Entgegenkommen bei der Drucklegung zu großem Dank verpflichtet.

Möge diese Schrift ein wenig dazu beitragen, daß wir die Botschaft des Paulus neu hören und durchdenken.

Minden i. W., im Juni 1937.

Wilhelm Traugott Hahn.

Inhaltsverzeichnis.

Seite



A. Einleitung.

1. Wem heute in der Kirche das Amt der Predigt oder des kirchlichen Unterrichtes anbefohlen ist, der steht, gerade wenn er sich darum bemüht, eine begründete biblisch-reformatorische Dogmatik und Theologie zu haben, vor einer Schwierigkeit, wenn ihm die Aufgabe gestellt ist, dem Zuhörer zu sagen, welches nun eigentlich die Bedeutung des Kreuzes- und Auferstehungsgeschehens Jesu Christi für die Existenz des Christen ist. Über die formale Aussage, daß dieses Stück der Geschichte Jesu Christi einziger Grund und alleinige Möglichkeit christlicher Existenz ist, dürfte dabei im Raume der Kirche der Reformation Einigkeit bestehen. Aber zugleich verhehlen wir uns die Tatsache, daß wir mit der schnell gegebenen Auskunft, unsere Existenz sei durch den Glauben auf jenes Geschehen bezogen, meist im Raume des Formalen bleiben, wobei das eigentliche Problem erst aufbricht, wenn die Frage gestellt wird, was denn nun inhaltlich mit diesem Glauben gemeint ist. Man hat sich in der Theologie der letzten Jahrzehnte über analytische oder synthetische Rechtfertigung gestritten, ohne diese Frage lösen zu können, weil eine Vorfrage ungeklärt war, von deren Beantwortung das Verständnis der Rechtfertigungslehre insbesondere bei Paulus abhängt. Die Rechtfertigungslehre hatte sich aus dem Gesamtgefüge der Theologie des Paulus gelöst und verselbständigt, wodurch sie sich verzerren und unlebendig werden mußte. Die historisierte und nicht dogmatisch gebundene exegetische Theologie hat das richtig empfunden und ist in der Paulus-Interpretation gegen die Rechtfertigungslehre Sturm gelaufen, indem sie die Mystik, die physische Erlösungslehre, die Eschatologie usw. als eigentliches Anliegen des Apostels anpries. Recht hatte diese Theologie in der Kritik, sofern sie gegen die seit Melanchthon wieder in die lutherische Theologie eingedrungene und in der Orthodoxie

sich durchsetzende Verzerrung der Rechtfertigungslehre kämpfte. Diese nahm ihren Anfang in einem falschen Verständnis der Lehre von der Stellvertretung Christi. Der Gehorsam Christi am Kreuz wurde als der Erwerb eines meritum verstanden, das dem Sünder imputiert wird und seine Rechtfertigung vor Gott bewirkt. Die Rechtfertigung des Sünders ist also die Übertragung des meritum Christi bzw. der durch dieses erworbenen Heilsgüter auf den Menschen. Diese Übertragung wurde nun aber in zwei sich immer wieder bekämpfenden Formen gelehrt: Entweder ist hier ein forensischer Akt, durch den Gott den Sünder freispricht, indem er ihm das meritum Christi zurechnet und deshalb die Schuld des Sünders nicht ansieht. Das ist ein synthetisches Urteil Gottes. Der Begriff der Versöhnung spielt die entscheidende Rolle im Rechtfertigungsgeschehen und -ergebnis. Die Stellvertretung Christi ist dabei eine rein exklusive. Oder die Gerechtsprechung des Sünders auf Grund des meritum Christi ist zugleich seine Gerechtmachung, indem Gott den Menschen nicht nur Christi Gerechtigkeit zurechnet, sondern sie ihm auch schenkt, so daß er als effektiv Gerechter vor Gott steht und einem analytischen Urteil standhalten kann. Hier tritt neben die Versöhnung die Erlösung, aber auch die Heiligung. Dementsprechend ist die Stellvertretung Christi hier exklusiv und inklusiv zugleich zu verstehen: Christus zieht den Menschen in seinen Gehorsam mit hinein. In diesem persönlichen Moment der Rechtfertigungsbeziehung liegt der Wahrheitskern letzterer Deutung, die andrerseits durch die anthropologisch bestimmte Fragestellung im Gegensatz zu der synthetischen Rechtfertigungslehre ungebührlich das Gewicht von Christus auf den Menschen verlagert. Daß keine der beiden Auffassungen absolut recht hat, dürfte heute als anerkannt gelten, beide haben ihre Stärken und Schwächen. Beide sind aber aus einer Wurzel hervorgewachsen. Diese Wurzel bedeutet trotz der entscheidenden Erkenntnisse, die in dieser Form der Rechtfertigungslehre zum Ausdruck kommen, eine Verstellung des richtigen Verständnisses der Rechtfertigungslehre und führt zu der aufgezeigten Problem-

stellung, die bei Aufzeigung des richtigen Ansatzpunktes in ihrer Bedeutung zurücktritt. Der gemeinsame Fehler ist, daß in beiden Fällen Christusgeschehen und Rechtfertigung als zwei völlig verschiedene Akte auseinandertreten. Das Christusgeschehen ist das entscheidende Heilsgeschehen der Vergangenheit, auf das aufbauend Gott den Sünder rechtfertigt. Die Beziehung zwischen der so von Gott geschenkten christlichen Existenz und dem Christusgeschehen ist keine unmittelbare, sondern ist vermittelt durch die durch jenes Geschehen erworbenen und nun dem Menschen weitergegebenen Heilsgüter. Damit besteht keine persönliche Beziehung zu dem Christusgeschehen, nicht diese konstituiert die Existenz des Gerechtfertigten, sondern diese Beziehung ist gleichsam entpersönlicht, neutralisiert. Das kommt zum Ausdruck, wenn in der Orthodoxie wieder die Äquivalenztheorie eine Rolle spielt und die Lehre von der infusio aufkommt.

Auf der anderen Seite lebt aber der lebendige Glaube von dem persönlichen Verhältnis zu Christus. Dem versucht die Orthodoxie Rechnung zu tragen, indem sie neben den Glauben an das vergangene Christusgeschehen und die durch dieses erworbene Imputation der Gerechtigkeit Christi, ob sie nun unmittelbar die Gerechtmachung einschloß oder nicht, die Bekehrung, aber auch die unio mystica stellte. Der Glaube lebt nun einmal von dem persönlichen Gegenüber zu dem ihn ansprechenden Du. Diese Du-Beziehung schien zu jenem vergangenen Geschehen nicht möglich zu sein, da man es ja nur als heilsgeschichtlichen Tatbestand sah, propter — um dessentwillen das nunmehr angeblich geltende Gottes- bzw. Christusverhältnis möglich ist. Auf diesem mystischen Du-Verhältnis des Christen zu Christus, das vielleicht mit dem Christusgeschehen des Kreuzes in einem genetischen, nicht aber mehr in einem unmittelbaren, aktuellen Zusammenhang steht, liegt seitdem immer stärker das Schwergewicht der Theologie. Es ist ein „vertikales" Führungsverhältnis zu dem erhöhten Christus, der seiner Gemeinde allzeit gegenwärtig ist, das die Existenz zur christlichen macht. Die ganze Liebe der Theologie, und zwar

gerade der Paulusforschung, gehört auch heute noch weitgehend diesem Christusverhältnis, das in den wärmsten Farben mehr oder weniger mystisch ausgemalt wird. Man merkt dabei nicht, daß die „horizontale“ Bezogenheit auf den Gekreuzigten und Auferstandenen verlorengeht. Das mystische Ich-Du-Verhältnis mit dem pneumatischen Christus kann mit dem „hölzernen Kreuz“ nichts mehr anfangen, schon eher mit der Auferstehung, weil sie den Christus angeblich der Sphäre der Geschichte enthebt und in die Überzeitlichkeit versetzt (vgl. A. Deißmann, Paulus, 2. Aufl. 1925, S. 157). Gewiß bemüht man sich, beides in Einklang zu bringen, indem man betont, der pneumatische, erhöhte Christus sei der gekreuzigte. Praktisch spielt aber die Kreuzigung nicht mehr die konstitutive Rolle im Christusverhältnis des Christen, sondern ist ein Geschehen der Vergangenheit, das als Anfangsereignis, das das neue Gottes- und Christusverhältnis eingeleitet und damit eine Stelle in der Geschichte des Christus und zugleich in der Heilsgeschichte hat, denkwürdig ist, das aber für die christliche Gegenwart nur noch historische Bedeutung hat. Wir empfinden, daß damit dem Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen seine Würde und Bedeutung genommen ist. Wäre das die wahre Bedeutung des Kreuzesgeschehens, so ständen zu unrecht die Kruzifixe auf unseren Altären und die Kreuze auf den Kirchtürmen. Das Kreuz und mit ihm die Auferstehung ist vielmehr auch heute noch die tragende Wirklichkeit der christlichen Existenz, und zwar nicht in der Art, daß nun die imitatio Christi, das Aufsichnehmen seines Kreuzes, erst der rechte Christenstand wäre. Auch durch die einfache Aufrichtung der orthodoxen Rechtfertigungslehre ist hier nicht geholfen. In ihr selbst lag ja jene Entwicklung begründet. Der einzige Weg ist deshalb die Hinwendung zu Paulus selbst, sind doch seine Briefe der Ursprung der Rechtfertigungslehre, zu dem die Theologie aller Zeiten zurückkehren muß, um sich an ihm zu messen. Der Klärung der Frage, inwiefern das Kreuz und die Auferstehung Christi der die christliche Existenz tragende und inhaltlich gestaltende

Grund ist, dient die vorliegende Arbeit. Sie stellt diese Frage damit nicht grundsätzlich, d. h. als auf Grund der allgemeinen menschlichen Logik zu beantwortende, — denn wie könnte eine systematische Besinnung diese Frage authentisch beantworten? — sondern an den Apostel Paulus, und möchte nichts anderes, als seiner Antwort lauschen.

2. Die an Paulus gestellte Frage nach der Bestimmtheit der christlichen Existenz durch das Christusgeschehen ist im Gefüge der paulinischen Theologie dem Teilgebiet der Anthropologie zuzurechnen. Eine richtige Fragestellung ist Bedingung einer richtigen Antwort. Wie aber fragen wir Paulus richtig, um wirklich seiner Meinung auf die Spur zu kommen? In den meisten Fällen hat man den Weg eingeschlagen, den Lüdemann vielleicht am konsequentesten gegangen ist, die einzelnen anthropologischen Begriffe des Paulus zusammenzustellen und einer sauberen grammatischen und exegetischen Analyse zu unterziehen. So hat Lüdemann bei der Untersuchung der Begriffe *σάρξ* und *σῶμα* angesetzt. In der grundsätzlichen methodischen Vorbemerkung über den Weg seiner Untersuchung erklärt er richtig: „Rücksichtlich der Anthropologie ist es unseres Dafürhaltens evident, daß sie sich im Gefolge und im Zusammenhang der soteriologischen Reflexion des Apostels zu den festeren Formen, in welchen wir ihre definitive Gestalt anzuerkennen haben, herausgebildet hat." Lüdemann zieht daraus aber m. E. den falschen Schluß: „Bei diesem engen Verhältnis beider Gedankengebiete ist eine Darstellung der Anthropologie vorzugsweise in der Lage, das Ganze des apostolischen Gedankenbaus nach seinen wesentlichen Beziehungen, sei es andeutend, in ihren Kreis ziehen zu müssen." Deutlicher: „Und wenn es schwer hält, innerhalb der scheinbar punktuellen Einheitlichkeit des soteriologischen Zentrums gewisse Unterschiede zu erkennen, deren Vorhandensein u. E. doch durch das ganze System hin fühlbar wird, so mag es sich empfehlen, durch das an der Peripherie des apostolischen Gedankenkreises wahrnehmbare Auseinandertreten verschiedener vom Zentrum ausgesandter Radien auch auf verschiedene im Zentrum

wirksame Keimkräfte sich hinleiten zu lassen." Lüdemann deutet dann das Ergebnis an: „Dieser Weg von der Peripherie zum Zentrum führt zuerst durch die physische Anthropologie, deren Bestimmungen für das ganze System konstitutiv sind, dann durch die ethische Anthropologie, und damit schon in den Zusammenhang der Heilslehre hinein." Faktisch trennt sich in der weiteren Untersuchung von der physisch-ethischen Anthropologie die juridische ab, und der ganze Paulus zerfällt in seine Teile. Seit Lüdemann ist es der neutestamentlichen Wissenschaft nicht mehr gelungen, diese Teile zusammenzuflicken. Die Einheit der paulinischen Gedanken schien verloren, und man stritt sich nur, wie sie zu teilen und zu beurteilen wären. Erst in der jüngsten Vergangenheit beginnt sich die paulinische Forschung darauf zu besinnen, daß dieses Auseinanderfallen des Paulus möglicherweise nicht in der Uneinheitlichkeit der Gedankenwelt des Apostels, sondern in der falschen Fragestellung, die man an ihn herangetragen hat, begründet sein könnte. Der Weg von der Peripherie zum Zentrum, den Lüdemann anpries und der von jedem Stückchen der Peripherie aus versucht worden ist, hat sich als ungangbar erwiesen: er mußte an Paulus vorbeiführen oder ihn doch mindestens verzerren. Dann bleibt nur der entgegengesetzte Weg: vom Zentrum ausgehend zur Peripherie vorzustoßen. Diese Methode empfiehlt sich nicht nur aus empirischen, sondern vor allem aus grundsätzlichen Gründen. Es wird dabei nicht einmal immer darauf ankommen, die Zentralfragen in allen Stücken analysiert und geklärt zu haben, bevor die Seitengebiete erforscht werden, wenn nur die Richtung, aus der man zu der Peripherie vordringt, die richtige ist, so wird auch diese die Intention des Apostels zum Ausdruck kommen lassen. Nun aber ist es ja gerade die Frage, was im Rahmen der paulinischen Theologie als Zentrum anzusprechen ist? Wir können uns hier nicht auf eine ausführliche grundsätzliche Untersuchung dieser Fragen einlassen. Es sei deshalb nur angedeutet, in welcher Richtung wir die Lösung suchen zu müssen meinen: Das Zentrum der paulinischen

Theologie kann kein anderer angeben als der Apostel selbst. Er aber bezeichnet als Inhalt seiner Predigt, und zwar als einzig entscheidenden immer wieder das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen Jesu Christi als Gottes grundlegende Heilstat. Aber auch auf die Frage, was denn den Umschwung im Leben des Apostels hervorgerufen hat, durch den aus einem „Saulus" ein „Paulus" wurde (wir gebrauchen diese historisch unrichtige Gegenüberstellung der Kürze halber), muß die Antwort lauten: Es war die Beurteilung des gekreuzigten Jesus von Nazareth hinsichtlich seiner Stellung in der Heilsgeschichte. Der bei Damaskus entstandene Glaube an Jesus als den Christus, der die Erkenntnis seines messianischen Werkes gerade in seinem Leiden, Sterben und Auferstehen einschloß, hat den Bruch in seiner Existenz bewirkt. Es ist also jenes objektive Christusgeschehen, das im Mittelpunkt seiner Botschaft und Theologie steht. Um dieses Geschehen kann man aber nicht ein theoretisches Wissen haben, sondern an diesem Geschehen entscheidet sich für die Existenz des Menschen, ob sie als alte, und d. h. als dem Tode verfallene, oder als neue, und d. h. als Gott gehörige, zu beurteilen ist. So ist dieses Geschehen von höchster anthropologischer, existenzieller Bedeutung. Aber es wäre verkehrt, diese Christologie so in ein Verhältnis zur Anthropologie zu setzen, daß sich beide gegenseitig bedingen. Die Anthropologie bleibt vielmehr stets das Sekundäre gegenüber der Christologie. Das erhellt aus der von dem Apostel selbst beschrittenen Methode. Er geht in seiner Beweisführung von dem objektiven Christusgeschehen aus, von dem Tode Jesu Christi oder seiner Auferstehung, und fordert von der Gemeinde, daß sie aus dem christologischen Tatbestand den sie existenziell betreffenden anthropologischen ableite. Nirgends ist das deutlicher als 2. Kor. 5, 14 ff., Röm. 6, 9 ff. und 1. Kor. 15, 3—20. Damit ist auch uns der gleiche methodische Weg zur Erforschung der paulinischen Anthropologie, ebenso aber auch aller anderen Teilgebiete wie der „Theo"-logie im engeren Sinne, der Kosmologie, der Lehre vom

Gesetz, der Dämonologie, der Eschatologie usw. vorgezeichnet. Soll also eine anthropologische Aussage des Paulus verstanden werden, so haben wir die Aufgabe, sie aus der Christologie abzuleiten. Erst wenn das gelungen ist, darf eine solche Aussage als verstanden angesehen werden. Als Aufgabe haben wir uns die Erforschung des Verhältnisses, in dem die Existenz des Christen zum Christusgeschehen des Kreuzes und der Auferstehung steht, vorgenommen. In der Aussage über das „Mitsterben und Mitauferstehen" des Christen „mit Christus" hat Paulus Christusgeschehen (Christologie) und christliche Existenz (Anthropologie) in ein unmittelbares Verhältnis gesetzt. Diese Aussagen müssen den Schlüssel unseres Problems enthalten. Schließen wird aber dieser Schlüssel nur, wenn er richtig angesetzt wird, und d. h. vom Christusgeschehen aus die christliche Existenz erschlossen wird.

Zum Schluß eine terminologische Bemerkung: Zur präzisen Herausstellung des paulinischen Gedankenganges hat es sich als notwendig erwiesen, einige Termini zu gebrauchen, die einerseits mit besonderer Schärfe die Intention des Paulus zum Ausdruck bringen, andrerseits zum Mißverständnis Anlaß geben könnten. Es ist insbesondere der zeitliche Begriff „Gleichzeitigkeit", dem der mehr räumliche der „Einbeziehung" an der Seite steht. Abgewehrt werden muß von vornherein der Gedanke, die vorliegende Arbeit versuche Paulus von Kierkegaard her zu interpretieren. Das ist nicht der Fall. Der Begriff der Gleichzeitigkeit ist nicht von Kierkegaard aus an Paulus herangetragen, sondern bot sich bei der Suche nach einem passenden Terminus, der das zum Ausdruck bringen sollte, was die Exegese ergeben hatte. Deshalb muß die Bitte ausgesprochen werden, diesen Begriff möglichst unbelastet durch ein theologisches oder philosophisches Vorverstehen aufzunehmen und ihn sich durch das, was Paulus selbst sagt, paulinisch füllen zu lassen. Aus diesem Grunde kann auch diese Arbeit die Frage, was Kierkegaard unter Gleichzeitigkeit verstanden hat, ruhig beiseitelassen, es geht ihr nicht um Kierkegaard, sondern allein um Paulus.

B. Die Aussage vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus in der neutestamentlichen Forschung.

Welche Lösungen des durch die Aussage vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus gestellten Problems bietet die Paulusforschung? Die Lösungen sind meist bestimmt durch die Ansicht des Interpreten über den religionsgeschichtlichen Ort des Paulus. Das hat darin seinen Grund, daß diese Aussage in enger Beziehung zur Tauflehre steht, die Sakramente bei Paulus aber in besonderer Weise Gegenstand der religionsgeschichtlichen Kontroverse sind. Es sollen hier nur einige besonders charakteristische Deutungen angeführt werden. Dabei werden wir uns lediglich mit der religionsgeschichtlichen Schule in ihrem markantesten Vertreter Richard Reitzenstein ein wenig eingehender befassen, weil unsere Beurteilung von Reitzensteins Deutung zugleich begründet, warum die vorliegende Untersuchung zum Verständnis des Paulus einen anderen Weg einschlägt. Die Charakterisierung der weiteren Deutungen unseres Problems in der neutestamentlichen Forschung soll, soweit sie nicht in anderem Zusammenhang eingehender nachgeholt wird, nur stichwortartig zwecks Absteckung der Problemlage erfolgen.

1. Richard Reitzenstein vertritt in seinem Buch „Die Hellenistischen Mysterienreligionen", 3. Aufl. 1927, die These, Paulus sei von den hellenistischen Mysterien abhängig: Schon als Jude sei er mit der hellenistischen Erbauungs- und Offenbarungsliteratur bekannt gewesen (a. a. O. S. 90). Dieser Einfluß habe „jenes gewaltige innere Erleben" vorbereitet, das Paulus von der väterlichen Religion losriß und zum Apostel machte. Dem Hellenismus verdankt Paulus „seinen Glauben an seinen Apostolat und seine Freiheit" (S. 91). Dieser Einfluß habe sich in den zwei Jahren

einsamen inneren Ringens um die neue Religion notwendig verstärken müssen.

Wenn eine Verwandtschaft oder gar Abhängigkeit des Paulus von den Mysterien behauptet wird, so hat diese These verschiedene Anknüpfungspunkte. Es ist verständlich, daß hierbei der Blick in besonderer Weise auf die paulinische Lehre vom Sakrament fällt. Finden nicht die unbegreiflichen, paradoxen Aussagen des Paulus über die Taufe eine einfache Lösung, wenn man sie im Zusammenhang mit dem sakramentalen Denken der hellenistischen Mysterienreligionen sieht und aus diesem Zusammenhang erklärt? Das ist die Ansicht Reitzensteins zu Röm. 6, 1—14: „Alles wird einfach und klar, sobald wir die Mysterienvorstellungen zugrunde legen" (S. 259). Das Ziel der Mysterien ist, „daß der Myste in heiligen Handlungen eine göttliche Kraft des Handelns und Erkennens erwirbt". Dadurch gewinnt er „neue Erkenntnis und Steigerung der Göttlichkeit des eigenen Ich, jede neue Vereinigung mit Gott muß sie erhöhen" (S. 30). Insbesondere um die Vorstellung von der Wiedergeburt konzentrieren sich diese Gedanken. Zu dieser „Vergottung" und „Transfigoration" des Menschen (S. 40) kommt es auf Grund der durch die sakramentalen Weihen vermittelten gnostischen Schau.

Eben dieselbe Bedeutung haben nach Reitzensteins Ansicht auch die paulinischen Sakramente. Verfolgen dürfen wir zwar bei Paulus selbst sein Verhältnis zu den Mysterienreligionen nicht in den Sakramenten an sich — diese hat Paulus ja von der Urgemeinde übernommen, die ihrerseits die Taufe wahrscheinlich auf dem Wege über die Johannestaufe von der orientalisch-gnostischen Sekte der Mandäer empfing, — verfolgt werden kann dieses Verhältnis „nur in der Bildersprache und einzelnen eigenartigen Worten". „Daß er (sc. Paulus) ihre (sc. der Mysterien) Sprache kennt und diese Erkenntnis in wunderbar tiefen Bildern beständig benutzt, bedarf nach Dieterichs klassischem Buch ‚Eine Mithrasliturgie' kaum neuer Beweise" (S. 81). Ja, die Sprache wird als ein „absolut sicherer Beweis und zugleich Grad-

messer für die Stärke sogar der unmittelbaren Einwirkung des Hellenismus auf den Apostel" erklärt (S. 89).

Unter den sprachlichen Anklängen werden von Reitzenstein u. a. die Wendungen „in den Tod getauft werden" und „durch die Taufe mit Christus in den Tod begraben werden" genannt, „die sich in allen diesen Religionen, am deutlichsten freilich wohl in der phrygischen Bluttaufe wiederfinden lassen" (S. 82). An anderer Stelle hat Reitzenstein dieses phrygische „Mysterium der Wiedergeburt", von dem Apuleius berichtet, geschildert, „das wir freilich nur in einer Umgestaltung kennen, welche das Wasser durch das Opferblut ersetzt" (S. 45). Der Vorgang ist folgender: „In ein Grab muß der Myste hinabsteigen, über ihm wird ein Stier oder Widder geschlachtet, dessen Blut durch eine Fülle feiner Röhren in das Grab geleitet wird und ihn überrieselt ... Zugrunde liegt die alte Vorstellung, daß das Blut, in dem ja die Seele liegt, den Toten neu belebt; so führen es im alten Grabkult Schächte auf den Toten herab. Der phrygische Myste füllt nun mit dem Blut alle Sinnesorgane, Mund, Augen, Nase und Ohren ... Ursprünglich sollten sie natürlich zu neuem Leben dadurch erweckt werden. Nun trägt auch der phrygische Myste dabei ein wundersames Festkleid und auf dem Haupt den Kranz. Sind Kleid und Kranz durch das Blut gefärbt, so steigt er empor und wird von der Gemeinde als Gott verehrt. Wieder wird das Kleid (sein Taufkleid) für ihn bewahrt; nach 20 Jahren muß er die Weihe erneuern, legt es wieder an und wird durch es wieder Gott" (S. 45). Der Sinn ist nach Reitzenstein in Anlehnung an Dieterich „ein Begraben des Menschen und Auferstehen eines Gottes, nicht Sühneritus, sondern wirkliche Wiedergeburt" (S. 46).

Wir haben dieses Mysterium so ausführlich berichtet, um einen Eindruck zu ermöglichen, in wieweit die „deutlichste" Parallele zu den paulinischen Aussagen über das Geschehen der Taufe diesen nahekommt (vgl. M. Brückner, Der sterbende und auferstehende Gottheiland, 1908). Daß wir es hier mit einer in mancher Hinsicht parallelen Vorstellung zu

tun haben, läßt sich nicht bestreiten: Es geht hier wie dort um das Sterben des natürlichen Menschen und das Wiederauferstehen eines neuen Menschen, bewirkt durch eine sakramentale Handlung. Diese Handlung setzt in beiden Fällen das Todes- und Auferweckungsschicksal eines Gottes voraus, das sich nun auf das Leben des Gläubigen überträgt oder in seinem Leben wiederholt. Aber auch bei voller Würdigung dieser weitgehenden Parallelität der Vorstellungen geraten wir in völlige Unsicherheit, sobald wir die Einzelheiten untersuchen oder gar eine Abhängigkeit festzustellen uns bemühen. Im ganzen „Wie" der Vorstellungen stoßen wir auf unüberwindliche Widersprüche zwischen beiden „Mysterien", die uns zur Vorsicht gemahnen, eine Abhängigkeit beider Vorstellungen voneinander oder von einer uns unbekannten Vorlage zu konstruieren, bevor eine solche wirklich erwiesen ist. Albert Schweitzer macht Reitzenstein nicht ohne Grund den Vorwurf, er stelle nur Parallelstellen zu Paulus aus den Mysterien zusammen, ohne es auch nur zu versuchen, in die Eigenart der paulinischen Gedankengänge einzudringen und die Zusammenhänge zwischen ihnen und den Mysterien bloßzulegen. So werden ihm mancherlei Gegensätze zwischen den verglichenen Vorstellungen auf sachlichem, aber auch auf sprachlichem Gebiet nicht bewußt. Dieses Arbeiten mit geistreichen, aber letztlich unbewiesenen Hypothesen macht eine Auseinandersetzung mit Reitzenstein so schwierig.

Es würde zu weit führen, an dieser Stelle alle Unterschiede zwischen dem berichteten phrygischen Mysterium und den paulinischen Aussagen über die Taufe herauszustellen, zumal auch Reitzenstein nicht eine unmittelbare Abhängigkeit gerade von diesem Kult behauptet. Beispielsweise sei immerhin auf einige Unterschiede der Finger gelegt:

Schweitzer macht darauf aufmerksam, daß sich in den echten Paulinen nirgends der Begriff „Wiedergeburt" findet, der für die Mysterien maßgeblich ist. Faktisch findet sich diese Vorstellung auch nicht der Sache nach, denn daß Paulus 1. Kor. 4, 15 und Gal. 4, 19 davon spricht, er „habe die Gemeinde durch das Evangelium gezeugt" oder er „leide

Wehen", damit Christus in der Gemeinde „Gestalt gewinne", wird man hierfür nicht anführen können.

Während die äußere Abwicklung der Taufhandlung Paulus nur wenig interessiert, so daß er nirgends auf dieselbe zu sprechen kommt, und er andererseits diese Handlung selten selbst vollzieht, sie vielmehr irgendwelchen nicht näher gekennzeichneten Gliedern der Gemeinden überläßt, liegt für den Berichterstatter des phrygischen Mysteriums der ganze Ton auf dem dramatischen Vollzug der Handlung. Jeder einzelne Akt hat seine eigene symbolische Bedeutung. Die naturalistisch-animistischen Vorstellungen wie die Übertragung neuen Lebens in die Seele des Toten durch das Blut oder auch die Notwendigkeit einer Erneuerung der Weihe sind unverkennbar. Mag der christlichen Taufhandlung auch eine gewisse Symbolik anhaften, darauf liegt aber für Paulus gerade kein Gewicht.

Es ist charakteristisch, daß der Sinn der phrygischen Weihehandlung uns nicht mitgeteilt wird, sondern erst nachträglich erschlossen werden muß: Der Ton liegt auf der Mysterienhandlung als solcher, in der das Geschehen selbst unmittelbar anschaulich wird. Umgekehrt Paulus: Er bezeugt, daß der Christ mit Christus in der Taufe gestorben, begraben und auferweckt sei, ohne dabei auf die symbolische Handlung einzugehen. Das Mysterium läßt den Mysten die im Symbol dargestellte Wirklichkeit, den Mythos, erleben, schauen. Paulus dagegen bezeugt der Gemeinde das Geschehen, das sich in der Taufe vollzieht. Und hier muß sie glauben.

Wenn so der Myste im Mysterium das mythische Schicksal des Kultgottes nacherlebt, so fehlt hier ein Moment der christlichen Taufe, das besonders wesentlich ist: während es sich in der Taufe um die Beteiligung am Schicksal Christi, also um ein Eintreten in die unmittelbare Gemeinschaft mit Christus in seinem Sterben und Auferstehen handelt, die sprachlich durch die Präposition „mit" ihren Ausdruck findet, vermissen wir den Kultgott selbst in der Mysterienweihe. Jedenfalls ist hier nirgends von einer durch ein „mit" aus-

gedrückten Gemeinschaft zwischen Gottheit und Mysten die Rede. Denn im Mittelpunkt der Weihehandlung steht ja der Myste, und zwar so, daß er selbst zum Repräsentanten, zur Verkörperung der Gottheit wird. E. Johanssen hat das am Mysterienkult der Bantu sehr anschaulich gemacht: Man wird zum Medium des Gottes, das ihn selbst versichtbart, ja inkarniert (Mysterien eines Bantu-Volkes, Leipzig 1925).

Hier liegt m. E. ein entscheidender Gegensatz vor: Nirgends kann bei Paulus der Täufling diese Rolle übernehmen. Nirgends werden die Rollen zwischen Christus und dem Täufling vertauscht und dann beide identifiziert, sondern immer sind sie beide da, und zwar in verschiedenen, aufeinander bezogenen, aber unvertauschbaren Rollen. Was am Täufling geschieht, geschieht ihm „mit Christus".

Damit hängt ein weiterer Unterschied notwendig zusammen, auf den wir aber erst später eingehen können: die Taufe bei Paulus kennt keine „Vergottung", diese Kategorie hat bei Paulus keinerlei Anknüpfungspunkte.

Nun erklärt Wilhelm Bousset in seinem „Kyrios Christos", 3. Aufl. 1926, S. 206, die gnostische Erlösungslehre habe „ihre nächste Parallele an der dem Apostel Paulus spezifisch eigentümlichen Idee von dem Mitsterben und Mitauferstehen des Christen mit Christus". Denn „auch hier ist aus dem einmaligen geschichtlichen Ereignis — ohne daß dieses in seiner Realität von Paulus angetastet und ohne daß sein objektiver Wert gestrichen würde — ein urbildlicher symbolischer Mythos von gegenwärtiger Bedeutung geworden. Leiden, Sterben und Auferstehen bedeutet nunmehr dasselbe für den Erlöser, wie für alle die, die ihm nachfolgen, die sich mit ihm zu einer Einheit zusammenschließen und ‚von seiner Kraft getragen und ergriffen erleben, was er erlebt' . . . Auch hier wird das einmalige Ereignis zum vorbildlichen Symbol, der Gläubige schließt sich mit der rettenden Gottheit zusammen und erfährt mit ihr alle Schrecken der Hadesfahrt und allen Triumph im Sieg über die Dämonen; der Gläubige erlebt mit dem Erlöser-Gott auch die Himmelfahrt, die glorreiche Verwandlung in ein strahlendes Lichtwesen

der höheren Welt, das Hintreten vor Gottes Thron, das Triumphieren und Jubilieren im Himmel. Ein besonders gutes Beispiel bieten uns die salomonischen Oden." Insbesondere verweist Bousset auf die 36. Ode.

Aber sowohl in der 36. wie den anderen als Belegstellen angeführten Oden suchen wir vergeblich auch nur nach einer Stelle, wo von einem gemeinschaftlichen Schicksal zwischen Gläubigem und Messias die Rede wäre. Zwar läßt „der Geist des Herrn" das in der Ode singende Ich eine Himmelsreise erleben und „gebiert es vor dem Angesichte des Herrn", so daß es selbst zum „Sohn Gottes" wird, mit aller „Vollkommenheit gesalbt" (vgl. W. Bauer, Die Oden Salomos, Berlin 1933).

Bousset selbst empfindet die Schwierigkeit: „In diesen (sc. Oden) ist die Frage nach dem ‚Ich', das in ihnen spricht, oft so schwer zu lösen, weil sich hier in der Tat vielfach das Ich des frommen Sängers ganz und gar mit dem Messias zusammenschließt, so daß man im einzelnen Falle kaum noch weiß, von wem die Rede ist. Das Thema aber, das hier besungen wird, ist das der Himmel- und Höllenfahrt, sei es des frommen Mysten, sei es des Messias" (a. a. O. S. 206). Aber nirgends bereitet bei Paulus die Frage nach dem Ich darin eine Schwierigkeit, daß man nicht wüßte, ob von Christus oder dem Täufling die Rede ist. Hier werden wirklich beide genannt und durch „mit" in ein Verhältnis gesetzt. Das weist auf eine qualitative Verschiedenheit des Verhältnisses zwischen Gottheit und Mensch hier und dort hin.

Natürlich läßt es sich nicht bestreiten, daß sowohl Reitzenstein als auch Bousset eine Fülle von sprachlichen und sachlichen Anklängen aufführen. Solange die angeführten Beispiele aber in zentralen Punkten abweichen und insbesondere es nicht gelingt, einen Kult nachzuweisen, von dem die Vorstellungen des Paulus unmittelbar beeinflußt sind, haben wir nicht das Recht, in der Erklärung die paulinische Aussage vom Mitsterben usw. den Mysterien anzugleichen.

Insbesondere fällt dabei ins Gewicht, daß auch sprachlich in den zentralen Begriffen, die über den durch die Umgangssprache vermittelten Wortschatz hinausgehen und der paulinischen Tauflehre das spezifische Gepräge geben, keine außerpaulinischen Parallelen etwa aus den Mysterien sich feststellen lassen. Das muß entgegen der erwähnten Behauptung Reitzensteins erklärt werden. So ist die Stellung Deißners vorläufig noch die sicherste, wenn er sagt, „daß Hauptwendungen wie ‚Mitgekreuzigtwerden', ‚Mitauferwecktwerden', ‚Auferstehen' eben nicht der Sprache der Mysterien entlehnt sind, sondern im Anschluß an die evangelische Geschichte von Paulus gebildet sind" (Paulus und die Mystik seiner Zeit, 1918, S. 121 f.).

Aber Reitzenstein will seine These nicht auf Einzelbeobachtungen gründen, denn „wichtiger als alle Einzelzüge . . . wird natürlich die Frage sein, ob jener ganze eigenartige Gedankengang, daß in dem Einen alle sterben und auferstehen, ob die Vorstellung von dem Sein in Christo, die Auffassung der Vision als eine das Wesen ändernde Kraft, ja, selbst jene Vorstellung von dem Schauen Gottes und der vollen Autonomie und Freiheit, die es bewirkt, mit dem Geist der hellenistischen Mysterienreligionen zusammenhängen. Einzelne Bilder und Vorstellungen können ja gleichzeitig und doch unabhängig an verschiedenen Stellen entstehen, nicht aber eine einheitliche Gedankenreihe" (a. a. O. S. 83 f.). Daß Einzelzüge sich hier und dort entsprechen, ist richtig, entscheidend aber ist es, ob durch alle jene von Reitzenstein aufgezählten Vorstellungen wirklich der Geist der Mysterien pulst. Erweist sich Reitzensteins Verständnis der paulinischen Gesamtkonzeption an einigen der von ihm genannten zentralen Punkte als unzutreffend, so scheint es geraten, vorläufig mit der zweiten von Reitzenstein angeführten Möglichkeit zu rechnen.

Wenn wir es unternehmen, eine solche Stichprobe bei der Deutung Reitzensteins vorzunehmen, läge es nahe, diese an der Deutung der paulinischen Aussage vom Mitsterben usw. mit Christus durchzuführen. Daß wir es nicht tun,

sondern Reitzenstein an einer anderen Stelle befragen, hat darin seinen Grund, daß das Schwergewicht der Ausführungen Reitzensteins — weil gerade in diesen Aussagen die Abhängigkeit des Paulus von den Mysterien oft behauptet, aber doch nur Hypothese ist, — nicht an dieser Stelle liegt, sondern etwa in der Darstellung des Paulus als „Pneumatiker". Hier sind wir aber auch in unmittelbarer Nähe des Problems unserer Untersuchung, ist doch dieser Pneumatiker das Ergebnis der von Reitzenstein als Mysterienweihen verstandenen Sakramente. Hier findet Reitzenstein die Idee der Vergottung.

Der Pneumatiker Paulus ist ein „Wunderwesen", das sich „nicht nur eine absolute Erkenntnis und Unfehlbarkeit zuschreibt, sondern auch allen anderen (gemeint sind natürlich nur die Nichtpneumatiker) jedes Recht abspricht, über ihn zu urteilen, jede Hoffnung nimmt, ihn überhaupt zu verstehen" (a. a. O. S. 337). Als solcher ist er eigentlich „überhaupt nicht mehr Mensch" (S. 341). „Nicht sündlos nur, sondern auch im Besitz eines untrüglichen und von aller Lehre unabhängigen, vollkommenen Wissens müßte der *πνευματικός* sein" (S. 380), denn „für ihn und seine Gemeinde muß sich mit dem einmaligen Schauen Gottes eine dauernde Befähigung, aus sich selbst alles zu erkennen, also der Besitz des *πνεῦμα* im höchsten Sinne verbinden" (S. 379).

Dieses Bild des „Gnostikers Paulus" (S. 348) ist vor allem aus der Exegese von 1. Kor. 1—3 gewonnen. Wer diese Exegese Reitzensteins aufmerksam durchprüft, wird feststellen, daß sie, wenn man einmal von dem Zusammenhang der sonstigen Ausführungen des Paulus absieht, möglich ist, daß sie aber andererseits in sich nicht zwingend ist. Das Ergebnis wird möglich unter einer doppelten Voraussetzung: Erstens daß die Intention und der Zusammenhang in 1. Kor. 1—3 die von Reitzenstein angenommenen sind, und zweitens, daß der Begriff *νοῦς*, der in V. 16 synonym mit *πνεῦμα* gebraucht wird, tatsächlich aus der hellenistischen Mystik abzuleiten ist, „die einen Gott Nous verehrt, der seinen Auserwählten als himmlische Gabe den *νοῦς* verleiht; diese Gabe bewirkt sofort eine

absolute Erkenntnis des Alls und die Unsterblichkeit" (S. 338). Den Nachweis eines tatsächlichen Zusammenhangs zwischen diesem hellenistischen Kult und Paulus sucht Reitzenstein gar nicht zu erbringen, sondern nimmt einfach an, daß Paulus den Begriff im genannten Sinne verwendet, woraus Reitzenstein dann wiederum Rückschlüsse auf die Auffassung des Paulus vom Wesen des Pneumatikers macht, da er *πνεῦμα* und *νοῦς* hier als identisch auffaßt. Zu diesem Verständnis des Nous = Pneuma glaubt Reitzenstein auch noch auf Grund von V. 11 berechtigt zu sein: „Vorausgesetzt wird dabei der in den Zauberpapyri übliche Gebrauch von *πνεῦμα* für das geistige Teil, die Seele, des Menschen und ein ihm entsprechender, ebenda bezeugter Gebrauch, nach dem *πνεῦμα* auch den Geist oder die Seele eines Gottes bezeichnet" (S. 335). Der einzige Beweisgrund, den Reitzenstein für diese Deutung von V. 11 anführt, ist, daß dieser durch den hellenistischen Emanationsgedanken leichter verständlich werde, und der Abschnitt im übrigen die hellenistische Formalsprache voraussetze.

Es liegt aber viel näher, hier den von Paulus auch sonst geübten Gebrauch von Pneuma anzunehmen, bei dem dieses Pneuma allerdings auch ein anthropologischer Begriff sein kann (1. Kor. 7, 34; 2. Kor. 7, 1 u. a.), wobei andererseits aber von einer hellenistischen Emanationsspekulation keine Rede sein kann. Gerade wenn V. 12 fortfahrend vom „Geist der Welt" spricht, ist es klar, daß hier verschiedenartige Pneumabegriffe sich kreuzen: „Der heilige Geist Gottes" ist das Hauptthema, ihm wird in V. 12 „der Geist der Welt" gegenübergestellt. Daneben steht ein dritter Geistbegriff: „Der Prozeß der menschlichen Selbsterkenntnis dient zur Verdeutlichung des Vorgangs im Innenleben Gottes" (Heinrici, 1. Kor. im kritisch exegetischen Kommentar zum N. T., herausgeg. von H. A. W. Meyer, 8. Aufl. z. St.). Soll man dieser nächstliegenden Exegese die Erklärung des Pneuma aus den Zauberpapyri vorziehen, so muß man eine durchschlagende Beweisführung für letztere Erklärung zuvor fordern.

Sofern aber Reitzensteins Ansicht sich auf V. 16b stützt, wo er den hellenistischen Nousbegriff unbewiesen als Deutung des fraglichen paulinischen Pneumabegriffs einsetzt, liegt ein deutlicher circulus vitiosus vor: Es ist unmöglich, eine Unbekannte durch eine andere zu erklären, deren Inhalt man durch eine Hypothese konstruiert hat. Jedenfalls hat diese Methode keine Beweiskraft, zumal Reitzenstein die viel näherliegende Erklärung nicht einmal erwägt, daß der Begriff Nous hier durch das Vorkommen des Begriffes in dem angezogenen alttestamentlichen Zitat bedingt ist.

Was den Zusammenhang angeht, so versteht Reitzenstein den ganzen Abschnitt von 1. Kor. 1—3 als durch die Polemik gegen die korinthischen Parteibildungen und ihre Kritik an Paulus bedingt. Der Abschnitt von 2, 1—3, 4 entspricht dem: Es geht um die Selbstbehauptung des Pneumatikers Paulus, nicht eigentlich um das Wesen der göttlichen Weisheit. „In Wahrheit soll die Schilderung der göttlichen Weisheit in ihrem Gegensatz zu der menschlichen den Gegenparteien fühlbar machen, daß sie seine Predigt nicht nach ihrer Weisheit beurteilen dürfen" (S. 334). Die Eckpfosten der Exegese sind für Reitzenstein 2, 6 und 3, 1 ff., was dazwischen liegt, ist begründender Einschub. Wenn Paulus in 2, 4 erklärt, sein erstes Auftreten habe „nicht in überredenden Worten der Weisheit, sondern im Erweis des Geistes und der Kraft" bestanden, so sei das „eine für alles hellenistische Empfinden zwingende Legitimation von Gott" (S. 334). Man fragt sich allerdings, wie das mit der ganzen Ausführung 1, 18 ff. in Einklang zu bringen ist, wo der Gegner offensichtlich daran Anstoß nimmt, daß der Botschaft des Paulus die göttliche Legitimation zu fehlen scheint. Reitzenstein verfolgt nun die polemische Absicht des Paulus, sein Pneumatikertum gegen das Psychikertum bzw. die geistige Unreife seiner Gegner und Kritiker herauszustellen, durch das ganze Kapitel. Der Schwerpunkt liegt somit in V. 14 und 15, wo dieser Gegensatz klar zum Ausdruck kommt. In V. 14 wird die völlige Inkompetenz des Psychikers zur Beurteilung alles Pneumatischen festgestellt und dadurch die in

V. 15 folgende Apotheose des Pneumatikers vorbereitet. Da aber die positive Aussage schon vorher mehrmals begegnet, bringt die negative Aussage in V. 15b den Gedankenfortschritt und trägt somit auch den Ton: Niemand hat das Recht, den Pneumatiker, dem „absolute Erkenntnis und Unfehlbarkeit" eignet, zu kritisieren. Daß diese Deutung richtig sei, beweisen „Zusammenhang und Zweck der Darlegung". Denn nur so schließe sich der Schriftbeweis in V. 16a glatt an, der seinerseits auch nur eine Vorbereitung von V. 16b sei. Danach ist der Schriftbeweis eigentlich nicht zur Bekräftigung der Aussage über die Unerreichbarkeit des Denkens und Planens Gottes angezogen, sondern um des Erweises der Majestät des Pneumatikers willen.

Nun kann man den Zusammenhang, den Reitzenstein für beweisend hält, auch anders verstehen. Heinrici erklärt, das Problem dieses Abschnitts sei Paulus aufgedrängt durch die in Korinth in Fluß befindliche dogmatische Debatte. So stehe der Abschnitt unter der Fragestellung: „Ist das Evangelium Weisheit?" Dabei ist Paulus im ganzen Abschnitt von der doppelten Absicht geleitet: „Einmal will er den Weisheitscharakter seiner Verkündigung begründen, sodann die Bedingungen der religiösen Erkenntnis den Korinthern zum Bewußtsein bringen" (Heinrici a. a. O. S. 92). Damit würde der Ton nicht auf der Polemik liegen, sondern auf der positiven Ausführung über den Charakter der evangelischen Botschaft. Dafür spricht, daß auch in V. 14 f. zunächst nicht der Pneumatiker dem Psychiker gegenübergestellt wird, sondern beide in ein Verhältnis zum Pneuma Gottes selbst gesetzt werden. Ist aber die polemische Absicht nur eine Nebenabsicht, so ist das von Reitzenstein gezeichnete Bild des Pneumatikers schief. Er ist zwar immer noch der Kritik des Psychikers entzogen, aber nicht seiner Qualität wegen, sondern um seiner Teilhabe an der Offenbarung Gottes willen. Er braucht also durchaus nicht ein vollkommenes Wesen im substantiellen Sinne zu sein, sondern seine Entzogenheit der Kritik liegt lediglich in der Unfähigkeit zur Kritik von einer Seite, die vom Geist Gottes nichts

weiß. Zu gleicher Zeit wird aber auch die Auffassung, daß Paulus eine doppelte, inhaltlich verschiedene Verkündigung für Vollkommene und Noch-nicht-vollkommene kenne, unwahrscheinlich. Vielmehr handelt es sich um einen Unterschied in dem Wie der Darbietung des einen Inhalts. Als Beweis für letzteres Verständnis ist das *καί* in V. 13 wichtig: „Es beweist, daß Paulus nicht zwei Kategorien des Evangeliums unterscheiden will, sondern daß seine Verkündigung allewege die ganze Wahrheit in einer dem Stande der Reife der Hörer angemessenen Weise zum Inhalt hat" (Heinrici a. a. O. z. St.).

Faktisch entspricht nun auch das Bild des Pneumatikers, wie es Reitzenstein zeichnet, gerade dem von Paulus bekämpften Ideal der Korinther. Das hat Deißner gut herausgearbeitet (a. a. O. S. 47 ff.). Auch im Rahmen dieser Untersuchung werden wir in anderem Zusammenhang darauf zurückkommen. Die im Vollgefühl ihrer substantiellen, durch die sakramentale Weihe eingetretenen Erneuerung und Erkenntnis aufgeblasenen Korinther wissen nicht um die Gespanntheit und Dialektik der christlichen Existenz. Weder die Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft, noch zwischen Indikativ und Imperativ der Existenz ist ihnen bewußt, und deshalb sind sie in der schwersten Gefahr. 1. Kor. 4 und 10, 1—13 wenden sich gegen diese Sicherheit.

Reitzenstein verwickelt sich bei seiner Darstellung auch in Widersprüche, wenn er von dem individualistischen Zug der Mystik des Paulus spricht, hier „steht der *πνευματικὸς κατ' ἐξοχήν* als absolut vollkommen allein für sich" (a. a. O. S. 341). Er kann vielleicht eine Partei gründen, nicht aber in einer Gemeinde stehen. Daß dieses Verständnis den schon in 1. Kor. 3, 16 ff. folgenden Aussagen diametral widerspricht, wo Paulus von der Gemeinde ausgeht, empfindet Reitzenstein selbst und nimmt deshalb zwei verschiedene Linien bei Paulus an. In Wirklichkeit ist es ja gerade Paulus, der immer den Gesichtspunkt der Liebe über den der Gnosis stellt (1. Kor. 8 u. 13; Röm. 14, 15), ihm geht es um die Erbauung der Gemeinde (1. Kor. 14, 12), einer ist

für den anderen verantwortlich (Röm. 15, 1 ff.). Nichts gibt auch das Recht, Paulus die Meinung in den Mund zu legen, er sei auf Grund der einmaligen Erkenntnis Gottes bzw. Christi zu einem ständigen, unmittelbaren und unfehlbaren Wissen, das ihm auf dem Wege unmittelbarer Offenbarung zuteil werde, befähigt. Im Gegenteil: Im ganzen ersten Kapitel von 1. Kor. hat er versichert, daß er nichts außer dem Kreuz Christi wisse. Es ist ein durchaus begrenzter und fester Inhalt, der seine Verkündigung kennzeichnet.

Reitzensteins Ausführungen haben auf den ersten Blick etwas Bestechendes, aber eine nähere Prüfung zeigt, daß seine Ergebnisse erheblichen Bedenken unterliegen. Der Nachweis, daß die paulinische Vorstellung vom Mitsterben usw. mit Christus in der Taufe oder auch von dem Pneumatiker als dem Ergebnis dieses Vorgangs aus den hellenistischen Mysterien zu erklären sei, ist nicht als erbracht anzusehen. Daß sprachliche Berührungen vorliegen, wird damit nicht bestritten. So ist es einleuchtend, wenn wir unsere Untersuchung nicht von der religionsgeschichtlichen Lösung des Problems abhängig machen, sondern das Mitsterben usw. mit Christus aus den Aussagen des Paulus selbst entwickeln und begreifen.

Was von Reitzenstein gilt, ist mit gewissen Veränderungen auf die zwar mit großer systematischer Kraft durchgeführte Deutung B o u s s e t s anzuwenden. Zur Verdeutlichung seines Paulusverständnisses ist dem oben Erwähnten hinzuzufügen, worin er die Eigenart des Paulus gegenüber den Mysterien sieht:

Dieses Neue liegt in der Wendung vom Kosmischen, dem ewigen Leben, zum spezifisch Religiösen, der Vergebung der Schuld. Aber Kreuz und Auferstehung Jesu sind nicht ein einmaliges, sondern ein sich immer wiederholendes Geschehen. „Was sich hier vollzogen hat, das vollzieht sich immer wieder, weil es sich einmal in urbildlicher Kraft vollzogen hat“ (S. 127). Das wirkt sich in der Christologie aus, die von der Pneumalehre her verstanden wird: Christus „verflüchtigt sich . . .“ „zur abstrakten Größe des

Pneuma" und „zum Prinzip des neuen christlichen Lebens" (S. 105). Er ist die Lebensatmosphäre der Kultgemeinde und des Einzelnen. Bousset ist damit deutlich den Weg von der Peripherie zum Zentrum gegangen, statt umgekehrt. Das führte ihn zur Auflösung der geschichtlichen Persönlichkeit Jesu und des geschichtlichen Faktums des Kreuzes in einen Mythos.

Deißmann ist vorsichtiger, zumal er Gegner der systematischen Deutung ist. Sachlich ist sein Ergebnis von dem Boussets nicht sehr verschieden: Die Todes- und Auferstehungsgemeinschaft ist ein mystisch-psychologisches Erlebnis, in dem sich der Christ in jenes Geschehen versenkt. Dieses verliert dabei seine Geschichtlichkeit und wird eine „pneumatische, mystisch vergegenwärtigte und lebendige Realität" (Paulus, 2. Aufl. 1925, S. 157), die durch die „Kreuzeskontemplation" ergriffen wird. Der Schwerpunkt der Aussage des Paulus ist dadurch in das religiöse Subjekt verlegt. Das Kreuz wird zu einem subjektiv-psychologischen Tatbestand, der durch einen Akt des Mysten vergegenwärtigt wird und damit gerade kein Heilshandeln Gottes mehr ist (siehe unten S. 68 ff.).

In diese Gruppe gehört auch Heitmüller, doch vereinigt seine Interpretation verschiedene Momente, so daß er auch an anderer Stelle eingeordnet werden könnte. Heitmüller zieht zur Erklärung dessen, was in den paulinischen Sakramenten vorgeht, die unwahrscheinlichsten Parallelen von der kultischen Schlachtung von Kriegsgefangenen durch die Mexikaner bis zur Opferung von Kamelen durch Beduinen (Taufe und Abendmahl bei Paulus, 1903). Ganz abgesehen von der Feststellung, daß die Aufzeigung von Parallelen eine Sache noch nicht erklärt, ist das Gegebensein von Parallelen in den von Heitmüller angeführten Fällen mehr als zweifelhaft. Wenn er sich zum Beweis der Berechtigung seiner Methode auf das Vorgehen des Paulus in 1. Kor. 10, 14 ff. beruft in der Meinung, Paulus selbst erkläre das Abendmahl dort aus der Analogie der Mysterienmahle, so ist dieses Verständnis von 1. Kor. 10 unrichtig.

Paulus schließt vielmehr von der Wirklichkeit der Christusgemeinschaft auf die Gemeinschaft mit den Dämonen zurück. Ein Verdienst Heitmüllers ist aber die Betonung der Objektivität des Sterbens und Auferstehens im sakramentalen Akt. Wenn er jedoch meint, dieses geschehe „ex opere operato", so verzeichnet er die paulinische Anschauung ins Magische. Da er erkennt, daß auch das Ethische sich nicht ausschalten läßt, erklärt er, daß für Paulus Naturhaftes und Ethisches nicht zu scheiden sind, sondern eine Einheit bilden. Es ist fraglich, ob diese Kategorien Paulus erfassen oder ob nicht beide Begriffe nur je eine Seite der totalen Christusgemeinschaft aufzeigen, die auch diese beiden Gebiete umspannt und die doch jenseits dieser Kategorien liegt. Dann wird auch der Mensch nicht seines Personseins beraubt, sondern verantwortlich in den durch die Sakramente ausgelösten objektiven Prozeß des Mitsterbens usw. einbezogen.

2. Der Deutung im Sinne der Mysterien steht eine mehr ethische gegenüber. Den Übergang zwischen beiden Gruppen vermitteln Lietzmann und Dibelius. Da beide bestrebt sind, möglichst alle in Religionsgeschichte und Exegese begründet vorgebrachten Meinungen zu vereinigen, kommt ihre Auffassung nicht zur Klarheit. Dibelius meint (An die Kol. Eph. Philem., S. 16, im Handbuch zum N. T.), die „Grundform der paulinischen Christusfrömmigkeit ist das Bewußtsein, mit Christus mystisch verbunden zu sein" (zu Kol. 1, 24). Diese bringt Paulus in verschiedenen Gedankenreihen, insbesondere auch in der der Todesgemeinschaft mit Christus, zum Ausdruck. Aus diesem Bewußtsein erwachsen dem Menschen ethische Kräfte. So beginnt in der Taufe ein Prozeß ethischer Erneuerung. Lietzmann spricht (An die Römer, 3. Aufl. 1928, S. 56 ff. im Handbuch zum N. T.) von einem symbolischen, aber doch realen Getötet- und Begrabenwerden in der Taufe. Darin sei die metaphysische Grundlage des neuen Lebens gelegt, die durch die ethische Tat zu verwirklichen sei.

Ausgesprochen ethisch ist die Deutung von B. Weiß (Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T., 7. Aufl. 1903,

S. 324 ff.): Durch den symbolisch gefaßten Taufritus, in welchem die Sinnesänderung versinnbildlicht ist, tritt der Mensch in die reale Lebensgemeinschaft mit dem erhöhten Christus, in der er seine bisherige Gesinnung und Lebensrichtung ablegt und das neue Leben in seinem Tun realisiert. Ähnlich Pfleiderer (Der Paulinismus, 2. Aufl. 1890): In der Taufe wird übersinnlich, aber real das Sterben und Auferstehen Christi wiederholt, womit ein geistiger Prozeß der Scheidung von Fleisch und Welt einsetzt. Christi Tod ist das Prinzip des christlichen Lebens. Die diesen Deutungen zugrunde liegende Auffassung ist begründet in einem dem Paulus nicht gemäßen griechisch-idealistischen Seinsverständnis. Richtig ist zwar, daß das neue Leben nicht an der Ethik vorbeigeht. Doch wird es nicht erst durch diese realisiert, geschweige denn hat das Kreuz die Bedeutung, Prinzip christlicher Ethik zu sein.

3. Der Begründer und klassische Vertreter der physischen Deutung ist Lüdemann (Die Anthropologie des Apostel Paulus, 1872): Von den zwei Gedankenreihen, die er bei Paulus zu finden meint, spricht er die ethisch-dualistische, die er als hellenistisch ansieht, als diejenige an, die sich bei Paulus gegenüber der jüdisch-juridischen immer mehr durchsetzt. Sie beherrscht das Sakramentsverständnis, in dem sich ein physischer Prozeß ereignet: Das Sündenfleisch wird vernichtet und der materiell gedachte Geist zum bestimmenden Lebenselement, aus dem die Ethik hervorwächst. Gegenüber der ethischen Deutung hat die physische das Wahrheitsmoment, daß sie die vor allem menschlichen Handeln gegebene objektive Heilsgabe klarer zum Ausdruck bringt und zugleich zeigt, daß das Sakramentsgeschehen nicht bloß die geistige Seite des Menschen betrifft. Andererseits verkennt sie Paulus, wenn sie meint, ihm ginge es um eine neue Substanz. Die neue Existenz ist für Paulus eine durchaus personhafte, bei der der Mensch Christus verantwortlich gegenübersteht und nicht nur mechanisches Werkzeug ist.

4. Kabisch (Die Eschatologie des Paulus, 1893) verbindet mit der physischen Deutung die eschatologische. Paulus sieht sich in ein kosmisches Geschehen hineingestellt, das sich außer ihm selbst in der Welt vollzieht. Inhalt dieses Geschehens ist die Erscheinung einer neuen eschatologischen Weltsubstanz. An dieser kann das Individuum durch die Sakramente Anteil gewinnen, was eine naturhafte Verwandlung seines Seins zur Folge hat. Ähnlich erklären Wrede (Paulus, 2. Aufl. 1907) und Schweitzer (Die Mystik des Apostel Paulus, 1930) das Problem: In Christi Kreuz und Auferstehung ist grundsätzlich der neue Äon angebrochen. Er ist noch verborgen. Von der Auferstehung gehen aber naturhafte Kräfte aus, die den Menschen in den Sakramenten ergreifen und nun in ein Sterben gegenüber der Welt und ein Auferstehen zu einer eschatologischen, naturhaft vorgestellten Leiblichkeit versetzen. Dieser Sterbens- und Auferstehungsprozeß ist die Fortsetzung von Kreuz und Auferstehung Christi und findet erst in der Parusie seinen Abschluß, wenn dieser von den Mächten geknechtete Äon mit seiner Leiblichkeit endgültig überwunden ist. Solange dauert der naturhafte Auferstehungsprozeß an, der, wenn auch verborgen, die Wirklichkeit des Christen ausmacht. Die Rechtfertigungslehre steht für beide Forscher nur an der Peripherie: Sie ist eine Kampflehre gegen das Judentum. Das vor uns entrollte eschatologische Bild ist von außerordentlicher Kraft. Hier ist von dem objektiven Heilshandeln ausgegangen. Eine Kritik geben wir an anderer Stelle (s. unten S. 74 ff.).

5. Neben diesen Gruppen stehen einzelne Forscher, die, die Unzulänglichkeit der bisherigen Erklärungen empfindend, nach neuen Wegen suchen, um an Paulus heranzukommen. Heim meint in seinem Römerbrief (Als Handschrift gedruckte Vorlesung W/S. 1924/25) durch das Mitsterben usw., das eine reale Vernichtung unseres „Fleisches" bewirke, trete der Mensch in ein „typologisch-organisches Verhältnis" zu jenem Geschehen. „Christi Tod ist das lebendige, konkrete Urbild, mit dem wir in einen organischen Zusammenhang geraten

sind.“ Aber diese Beziehung ist nicht Gleichzeitigkeit. Heim empfindet selbst, daß er mit der Bestimmung „typologisch-organisch“ einen Terminus einführt, der vielleicht noch nicht vorbelastet ist, der aber nichts erklärt. Eine weitergehende Erklärung lehnt er aber ab, um nicht Falsches einzutragen.

Schlatter erwägt ebenso in seinem Kommentar, „Gottes Gerechtigkeit“ 1935, zu Röm. 6, 1 ff., die Möglichkeit, Paulus könne hier etwas wie Gleichzeitigkeit aussagen, um diese dann abzulehnen, zwar nicht mit dem Text entnommenen Gründen, sondern um der angeblichen Unvollziehbarkeit dieser Vorstellung willen. „Schwerlich hatte Paulus darüber hinaus eine Ausmalung des *σύν* nach seiner örtlichen oder zeitlichen Bedeutung im Sinn; jene ergäbe die Vorstellung: Wir werden in dasselbe Grab gelegt, in das einst Christus als Toter gelegt wurde, diese führt zum Gedanken: Damals, als er begraben wurde, wurden auch wir begraben, weil wir durch seinen Tod auch Tote geworden waren“ (a. a. O. S. 203). Schlatter stellt eine für Paulus nicht gemäße Alternative, wenn er fortfährt: „Die Gemeinschaft des Christus mit den Seinen, die sein Sterben und sein Leben für sie fruchtbar macht, ist nicht an Ort und Zeit gebunden, sondern geschieht in Kraft seiner gottheitlichen Gegenwart.“ Wie, wenn gottheitliche Gegenwart und Heilshandeln Gottes in örtlich und zeitlich gebundenen Geschehnissen sich nicht ausschlösse?

O. Schmitz kommt in seiner Untersuchung über „Das Lebensgefühl des Paulus“, 1922, zu wichtigen Einsichten, kann sie jedoch nicht für das Gesamtgebiet der paulinischen Theologie auswerten, weil er das Problem nur für das Lebensgefühl und d. h. im Rahmen der vorgefundenen menschlichen Subjektivität stellt. Gerade in den Aussagen über das Mitsterben usw. des Christen mit Christus findet Schmitz die charakteristischsten Existenzaussagen des Paulus. Diese Verbundenheit des Lebens mit Tod und Auferstehungsleben Christi gibt die Grundbestimmtheit des neuen Lebensgefühls ab. Bei Aufdeckung der Struktur desselben erkennt Schmitz, daß es notwendig ist, einerseits die konkrete geschichtliche Faktizität des Heilsgeschehens des Kreuzes und

der Auferstehung, die eine unlösliche Einheit bilden, zu wahren, andrerseits die unmittelbare Teilnahme an diesem Geschehen als konstitutiv für das paulinische Lebensgefühl zu begreifen. Schmitz läßt es bei dieser nur für das Lebensgefühl gemachten Feststellung bewenden, ohne die Lösung der sich aus ihr ergebenden Schwierigkeiten anzudeuten. Es gilt diese Frage auf die ganze christliche Existenz auszuweiten und nach einer Lösung des dadurch entstehenden Problems zu suchen.

Sein Schüler Mittring (Heilswirklichkeit bei Paulus 1929, bes. S. 38 ff., 41. 43) bemüht sich, dieser Aufgabe gerecht zu werden. Er deutet das Geschehen von Röm. 6 als „ein Hineingestelltsein in den Tod Jesu am Kreuz und in seine Auferstehung am dritten Tage". Diese „Beziehung ist psychologisch gar nicht zu veranschaulichen und doch handelt es sich um ein ganz reales Hineingenommensein in das Heilsereignis". Paulus läßt „den Tatsachen des Kreuzes und der Auferstehung ihre geschichtliche Härte". Wir sind enttäuscht, wenn nach diesen und anderen vielversprechenden Aussagen schließlich nur eine „neue Situation" für den Menschen herausspringt. Mittring wagt nicht auszudenken, was er im Grunde schon ausgesprochen hat.

6. In Asmussens „Theologisch-kirchlichen Erwägungen zum Galaterbrief" 1935, findet sich zu 2, 19 folgender Absatz: „‚Ich bin mit Christo gekreuzigt,' das ist endlich der Ausdruck für jene wunderbare Tatsache, daß es eine Überwindung der Zeit, eine Gleichzeitigkeit bei verschiedener Lebenszeit — mit Christo gibt. Es ist der Ausdruck für jenes unaussprechliche Wunder, daß Christus der Stellvertreter ist. In Christo sieht Gott die dahinfliehende Zeit und den nicht wiederholbaren Augenblick nicht an. In Christo bricht die Ewigkeit in die Zeit ein. In Christo gibt Gott die bleibende Gegenwart. Das braucht man nicht zu verstehen. Das Begreifen dieses Wortes kann man Gott überlassen. Aber zum Glauben ist es da und schließt so das unglaubliche Heil auch meines armen Daseins in sich" (S. 90). Asmussen sieht das Problem, das in der Aussage vom Mit-

sterben usw. mit Christus liegt. Hier ist ein Geheimnis, das unserem Denken zunächst zuwider ist. Die theologische Debatte ist deshalb an ihm vorbeigegangen. Ein volles Paulusverständnis wird aber ohne klare Erkenntnis dessen, was Paulus in diesen merkwürdigen Aussagen ausspricht, nicht möglich sein. Denn Gal. 2, 19, die Stelle, die Bengel „summa ac medulla Christianismi“ genannt hat, ist keine Gelegenheitsäußerung des Paulus, sondern gehört in das Zentrum seiner Theologie. Sehen wir von Asmussen ab, der lediglich eine unkontrollierte These aufstellt, so ist festzustellen, daß uns zwar eine außerordentliche Vielgestaltigkeit von Deutungen des Mitsterbens usw. mit Christus begegnet, daß aber keine ganz befriedigt, da alle die paulinische Aussage entweder umbiegen oder sie nicht in ihren Konsequenzen durchzudenken wagen. Die Antworten der Forschung auf das Problem des Mitsterbens usw. mit ihrer sich widersprechenden Verschiedenartigkeit sind ein Fragezeichen, das eine Spezialuntersuchung fordert. Diese Antworten zeigen die Grenzen, die es zu beachten, und die Gefahren, die es zu meiden gilt, bieten zugleich aber auch wertvolle Ansätze für die Erforschung der Aussage vom Mitsterben usw. mit Christus. Wenden wir uns Paulus selbst zu!

C. Der Tatbestand der Aussage vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus.

Zwei Problemkreise sind es, deren Lösung durch die von dem Mitsterben usw. mit Christus redenden Texte aufgegeben ist, und von deren Beantwortung das Gesamtergebnis unserer Untersuchung entscheidend abhängt.

Der erste Problemkreis wird durch den Tatbestand bezeichnet, daß die paulinische Aussage vom Mitsterben usw. hinsichtlich des Tempus in sehr verschiedener Form begegnet. Einerseits scheinen die Aussagen über das Mitsterben in einem anderen Tempus gemacht zu sein als die über das Mitauferstehen und Mitleben. Andrerseits scheint eine verschiedene Beurteilung des Zeitpunkts des Mitauferstehens vorzuliegen, da dieses bald im Aorist, bald aber auch im Tempus der Zukunft bezeugt ist. Was ist nun die eigentliche Auffassung des Paulus, und wodurch ist die Vielgestaltigkeit der Aussage bedingt?

Das zweite Problem entsteht aus der besonderen Struktur dieser Aussage, die zwei Personen durch das Wörtlein „mit", das sich mit einer bestimmten Gruppe von Verben verbindet, so in ein Verhältnis zueinander versetzt, daß sie sich gemeinsam an einem Geschehen beteiligen. Dabei hat die eine Person an einem Ereignis der Geschichte der anderen teil. Die Gemeinsamkeit bezieht sich immer auf das gleiche Geschehen. Soll diese Gemeinschaft verstanden werden, so ist zuvor zu klären, um was für ein Geschehen es sich bei der besagten Gemeinsamkeit handelt. In welche Wirklichkeits- und Denkkategorien ist es einzuordnen? Den entsprechenden Kategorien wird dann auch die als Mitsterben usw. mit Christus bezeichnete Gemeinschaft selbst einzu-

ordnen sein, und sich dadurch ihr Verständnis erschließen lassen.

Gelingt es, diese beiden Vorfragen befriedigend zu beantworten, so sind die Wege geebnet, das Wesen der besagten Gemeinschaft und damit des neuen christlichen Lebens in seiner Bezogenheit auf das Christusgeschehen zu verstehen. Ist die erste Frage mehr exegetischer Art, so führt die zweite sogleich ins Zentrum, in die Christologie hinein. So führt uns schon der Stoff dazu, ausgehend von der Untersuchung des Christusgeschehens, fortzuschreiten zu dem Verständnis des Mitsterbens usw. mit Christus.

I. Das Tempus der Aussage vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus.

1. Das Tempus der Aussage vom Mitsterben usw. in Röm. 6 und seine Bedeutung für das Verständnis der neuen Existenz.

Überblickt man Röm. 6, so fällt es auf, daß alle Aussagen über das Absterben des Menschen, sei es das Absterben der Sünde oder die Beteiligung am Tode Christi, im Aorist oder Perfekt erfolgen, so daß dieses Sterben des Menschen als ein vollzogenes, das seine Wirklichkeit bereits bestimmt, erscheint. Davon unterscheidet sich das Tempus der Aussagen über das aus diesem Sterben folgende neue Leben. Ist allerdings von dem Leben Christi selbst die Rede, so werden begreiflicherweise die Aussagen über sein Sterben, Begräbnis und Auferstehen bzw. Leben hinsichtlich des Tempus parallel behandelt, natürlich mit der Einschränkung, daß das Sterben als vergangenes, das Leben, da es andauert, als gegenwärtiges erscheint. Von dem neuen Leben der Christen — der Ausdruck „Mitauferstehen mit Christus“ fehlt in Röm. 6 — wird hauptsächlich im Tempus der Zukunft gesprochen (V. 4. 5. 8). Jedoch nicht nur im Futurum, sondern auch im Tempus der Gegenwart wird es als jetzt schon vorhandenes bezeugt (V. 11). Deshalb werden die Römer ermahnt, sich als solche zu erweisen, die von den Toten er-

standen sind. Die daraus folgende Konsequenz ist, daß sie ein neues, von der Herrschaft der Sünde freies Leben führen können und sollen. Liegt es auf den ersten Blick nahe, das Nebeneinander präsentischer und futurischer Aussagen dadurch zu lösen, daß man das neue Leben als einen ethischen Prozeß ansieht, der in der Taufe teilweise beginnend sich im Laufe des christlichen Lebens entfaltet, so wird diese Erklärung der Intention des Paulus nicht gerecht, der zwar das ethische Handeln fordert, aber das neue Leben nicht aus diesem herleitet. Ihm ist das neue Leben in der Taufe nicht nur begründet, sondern als ganzes gegeben. Ebenso wenig ist die Erklärung haltbar, nur die Beteiligung am Tod Christi mache die Gegenwart des Christen aus, während die Beteiligung an der Auferstehung ihm erst in der Parusie zuteil werde. Der Deutung des Futurums auf die Parusie widerspricht die Tatsache, daß in Parallelität zu den futurischen Aussagen über das neue Leben auch futurisch erklärt wird, die Gemeinde „werde" nicht mehr in der Sünde leben (V. 2), die Sünde „werde" nicht mehr über die Christen herrschen (V. 14). Der Zusammenhang macht es unzweifelhaft, daß Paulus die Freiheit von der Herrschaft der Sünde nicht erst von der Parusie erwartet, sondern als Gegenwartsgut der Christen ansieht (V. 17. 22); aber auch die präsentische Bezeugung des neuen Lebens (V. 11) schließt den Verweis desselben in die Parusie aus. Die Befreiung von der Sünde und damit zugleich das neue Leben ist nicht nur Hoffnungsgut, sondern ist schon da. Wie erklärt sich dann dieses Futurum des neuen Lebens?

Eine Verdeutlichung der Situation, in die Röm. 6 hineingesprochen ist, zeigt die Absicht, die Paulus mit diesen Ausführungen verfolgt, und ist geeignet, unser Problem weiterzuführen. Über die Frontstellung von Röm. 6 gibt V. 1b Aufschluß: „Sollen wir in der Sünde beharren, damit die Gnade sich steigere?" Handelt es sich um einen fingierten Einwand judaistischer Gegner, die die paulinische Botschaft ad absurdum führen wollen? Heim weist im Anschluß an Lütgert darauf hin, daß man die entsprechenden

Einwände in 3, 5 ff. und 3, 31 ff. habe als judaistische Verdrehung verstehen können, jetzt aber in Kap. 6 werde es deutlich, daß es Leute gab, die wirklich diesen Standpunkt einnahmen. Paulus hätte sich auf einen fingierten Einwand kaum so lange eingelassen. Dieses Mißverstehen seiner Botschaft ist für Paulus aber um so peinlicher, als sich jene Leute nach 3, 8 auf ihn beriefen. Demnach ist die Lage, mit der es Paulus in Röm. 6 zu tun hat, nach Heim im Anschluß an Lütgert so zu verstehen, „daß es eine Gruppe von Pneumatikern gab, die aus der paulinischen Verkündigung der Freiheit vom Gesetz den Schluß zogen: Also kann ein Erwählter Angehöriger der messianischen Welt sein, aber seiner *σάρξ* die Zügel schießen lassen" (Heim, Römer, S. 101). Die Pneumatiker bestreiten in keiner Weise das neue Leben, im Gegenteil, sie sehen dieses als ein für allemal realisiert an. Seit sie an ihm Anteil haben, glauben sie einen character indelebilis zu besitzen, der durch nichts zerstört werden kann. Sie nehmen „Fleisch" und „Sünde" nicht mehr ernst und sehen ihr Leben nicht im Handeln, sondern in dem diesem gegenüber statisch und substanzhaft gedachten Sein. Mit anderen Worten: Sie kennen nur den Indikativ und spielen diesen gegen den Imperativ des neuen Lebens aus. Dadurch bekommt auch der Indikativ ein anderes Gepräge.

Was ist demgegenüber der Standpunkt des Paulus? Paulus ist mit den Libertinisten darin einig, daß der Christ eine völlig neue Existenz hat (vgl. 2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Zur Begründung dieser Ansicht greift er hier auf die Lehre von der Taufe zurück, die er aber nicht ausführlich darlegt, sondern nur zur Stützung seines Standpunktes heranzieht. Anscheinend war die Tauflehre den Gegnern bekannt und wurde von ihnen anerkannt, sonst könnte sich Paulus nicht an den wenigen gezeichneten Strichen genügen lassen. Der Mensch ist in der Taufe in den Tod Christi hineingetauft und mit ihm begraben. Er ist also wie Christus dem Fleisch, der Sünde und dem Tod gestorben. Ja, er hat sich auf Grund des Lebens Christi als einer zu betrachten, der Gott

lebt in Christo Jesu, als einer, der von den Toten wieder lebendig geworden ist.

Worin liegt nun der Gegensatz zwischen Paulus und den Libertinisten? Darin, daß Paulus das neue Leben ganz anders versteht, wie er auch das, was sich in der Taufe ereignet, inhaltlich anders versteht als seine Gegner. Für Paulus ist das neue Leben keine magische Substanz, die einmal eingegossen zum endgültigen, die Existenz des Menschen bestimmenden Besitz wird, mag das Handeln nun aussehen, wie es will. Das neue Leben, das aus der Beteiligung am Sterben Christi folgt, ist nur wirklich, wo es in das persönliche Gehorsamsverhältnis zu Christus hineinstellt. Es ist kein ruhender Besitz, sondern muß je im Gehorsam vollzogen werden. Zum Indikativ gehört der Imperativ. Nur im vollzogenen Imperativ hat der Indikativ seine Wirklichkeit und nur als vom Indikativ umfangener hat der Imperativ seine Gültigkeit, ist er überhaupt als solcher möglich. Diese unbedingte Bezogenheit von Indikativ und Imperativ aufeinander als das Wesen des neuen Lebens möchte Paulus den Pneumatikern vor Augen stellen und durch Berufung auf die Tauflehre bei ihnen zur Anerkennung bringen.

Wird das neue Leben in dieser Spannung zwischen Indikativ und Imperativ gesehen, so ist deutlich, daß es weder in verzerrter Betonung des Indikativs magisch, noch in Isolierung des Imperativs als ethische Erneuerung zu verstehen ist, sondern als ein Drittes, das jenseits beider Kategorien liegt, und in dem beides, Indikativ und Imperativ, Gabe und Aufgabe, in eins zusammenfallen. Jede der beiden Bestimmungen ist nur je von der anderen her. Wer diese Doppelbestimmtheit der neuen Existenz nicht beachtet, muß sie mißverstehen. Das ist der Fehler der Pneumatiker. Da sie nicht den Indikativ, wohl aber den Imperativ leugnen, legt Paulus den Ton auf den Imperativ. Deshalb begegnet in Röm. 6 das neue Leben in stark ethischem Licht. Aber es bleibt durch den Zusammenhang klar, daß es sich um das bereits geschenkte und zwar als ganzes geschenkte Leben

handelt, das vor dem Tun des Menschen da ist, das aber im Gehorsam vollzogen werden soll.

Man könnte versucht sein, den Text von Röm. 6 aufzugliedern in solche Sätze, die das neue Leben als bereits real-gegenwärtiges, als das vor allem menschlichen Verhalten von Gott in der Taufe gesetzte Verhältnis sehen, und solche, die es als durch den Gehorsam je zu realisierendes, als ein Verhalten in dem Verhältnis bezeichnen. Doch solch eine Aufgliederung des Textes läßt sich nicht durchführen, zu eng sind Indikativ und Imperativ ineinander verflochten. Immerhin wird die Erkenntnis der verschiedenen Betonung der einzelnen Sätze für die Frage nach dem Tempus der Aussage über das Mitleben insofern fruchtbar, als sie zeigt, daß dort, wo das Leben mehr als Gabe in Blick kommt, es meist im Präsens, wo es mehr als Aufgabe gesehen wird, im Futurum begegnet. Sind die ethisch bestimmten Aussagen über das neue Leben futurisch, so ist klar, daß es sich hier nicht um ein eschatologisches Futurum handeln kann, sondern das Futurum eine andere Erklärung finden muß. Das Futurum von V. 8: „wir glauben, daß wir mit ihm leben werden," nimmt eine besondere Stellung ein. Es ist nicht möglich, mit Sicherheit festzustellen, ob dieses Futurum in einer Linie mit den anderen steht. Unterschieden ist es dadurch, daß das „Glauben" eingeschaltet ist. Der Glaube ist ein eschatologischer Begriff, der zweierlei vereinigt: 1. das Wissen um einen gegenwärtigen, wenn auch verborgenen Besitz, und 2. das Sichausstrecken nach der endgültigen Zuteilung und Offenbarung desselben in der Zukunft (2. Kor. 5, 7; Röm. 8, 24; vgl. Hebr. 11, 1; — vgl. Schlatter, Gottes Gerechtigkeit, S. 210). Es ist unbestreitbar, daß in Röm. 6, 8 und evtl. auch in V. 5 ein eschatologischer Ton anklingt. Das bedeutet, daß Paulus bei aller Gewißheit um die gegenwärtige Erneuerung der Existenz in der Taufe doch um die Unabgeschlossenheit ihrer Erneuerung weiß und die endgültige Vollendung von der Parusie erwartet. Eine Gewißheit über diese zugleich Gegenwart und Zukunft betreffende Deutung des Futurums von Röm. 6, 8

läßt sich jedoch nicht gewinnen. Es bleibt die Möglichkeit, „dieses Futurum auch als von dem in der Taufe gegebenen Punkt der Vergangenheit aus gedacht zu verstehen, so daß inhaltlich die Gegenwart betroffen wäre" (Gutbrod, Die paulinische Anthropologie, 1934, S. 199). Mit dieser Möglichkeit, die Gutbrod selbst als zu künstlich ablehnt, muß immerhin gerechnet werden. Denn die übrigen Futura, die formal nicht von dem zuletzt besprochenen unterschieden sind, erklären sich so am besten: Während die Taufe zunächst die Beteiligung am Sterben Christi ist, setzt zugleich in ihr das neue Leben ein. Dieses Leben ist das vor dem Menschen stehende, auf ihn zukommende. Es ist deshalb dem Getauften nicht verfügbar, sondern immer neues Geschenk. Gerade darin ist es aber bereits Wirklichkeit, weil es nicht Werk des Menschen, sondern Tat Gottes ist. Um das Leben als je auf den Menschen zukommendes zu beschreiben, kann es keine bessere Ausdrucksform geben als das Futurum.

Hinzu kommt ein zweites Moment, das mit dem ersten eng zusammenhängt und das Paulus den Pneumatikern besonders entgegenhält: Das neue Leben, das Gottes Tat am Menschen ist, ist doch je im Gehorsam zu realisieren. Für diesen Tatbestand des Ineinander von Indikativ und Imperativ gibt es aber ebenfalls keine sachgemäßere Ausdrucksweise als das Futurum: Das Futurum ist Indikativ und schließt doch den Imperativ in sich. In diesem Futurum von Röm. 6 sind beide in einer gewissen Spannung zueinander stehenden Momente, der Indikativ des göttlichen Handelns und der Imperativ des menschlichen Gehorsams, zu einer Einheit zusammengebogen. Es bezieht sich also nicht auf eine ferne Zukunft, sondern beschreibt gerade den Charakter des gegenwärtigen neuen Lebens. Das zeigt sich in 6, 2b: das *ζήσομεν* ist Indikativ des Futurums und schließt doch eine Aufforderung ein. Ein Abschreiber hat das empfunden und das Futurum sinngemäß, aber zu Unrecht durch den Konjunktiv Aorist ersetzt (GCLpm. S.). Noch deutlicher wird der gegenwärtige imperativische Charakter des Futurums in V. 14: „Die Sünde w i r d nicht über euch herrschen;

denn ihr seid nicht unter dem Gesetz, sondern unter der Gnade." Das Futurum steht in einem Zusammenhang, in dem ihm eine Reihe von Imperativen, die sich auf das gegenwärtige Handeln des Menschen beziehen, vorausgegangen sind, und schließt die Ermahnung ab: „Die Sünde soll nicht herrschen." Aber das ἔστε, das darauf folgt, zeigt, daß das Futurum zu Recht dasteht: Die Christen sind faktisch nicht mehr unter dem Gesetz, folglich auch nicht mehr unter die Sünde geknechtet. Das ist bereits ihre Wirklichkeit vor ihrem Handeln, die zwar je neu von Gott geschenkt werden muß, und die es nun im Gehorsam zu realisieren gilt. Diesen Tatbestand beschreibt das Futurum sachgemäß. Auch auf V. 5b läßt sich diese Deutung anwenden. In V. 4b steht der imperativische Konjunktiv in einer Reihe mit den Futura und bestätigt dadurch die vorgetragene Erklärung.

Was ergibt sich aus dieser Erklärung für das Verhältnis der Aussage vom Mitsterben zu der vom Mitauferstehen? Zunächst so viel, daß ein Hinweis auf das Futurum, wie ihn Lietzmann bringt, nicht ausreicht, um die Aussage über das Mitsterben als eine bereits abgeschlossene, einen vollzogenen Tatbestand beschreibende, zu erklären, — das kann von dieser ebensowenig wie von der des Mitlebens gesagt werden, man denke nur an die Aufforderung „tötet" (Kol. 3, 5; Röm. 8, 13), „zieht aus" (Röm. 13, 12 ff.; Eph. 4, 22; 5, 3) u. a., — während man das Mitauferstehen bzw. Mitleben als eine „zukünftige Sache, welche bereits in der Gegenwart zu realisieren Gegenstand des eigenen sittlichen Erwägens und Entschließens ist" (Lietzmann im Handbuch zum N. T., z. St.), bezeichnet. Zu Recht betont Schlatter (Gottes Gerechtigkeit, S. 211 f.) die Parallelität der Aussage vom Sterben und vom Leben. Der Christ ist in der Taufe in Christi Tod versenkt, mit ihm gekreuzigt, begraben, er gehört, sofern er im Glaubensgehorsam steht, der Auferstehung und dem Leben Christi an. Er darf sich selbst als einen verstehen, der der Sünde tot, für Gott aber lebendig ist „in Christo Jesu". Das λογίζεσθε (V. 10) schränkt die Realität des neuen Lebens nicht dahin ein, daß es sich etwa nur um ein forensisches Sichbeurteilen „als ob"

handele. „λογίζεσθε ἑαυτοὺς trägt in die Mahnung nichts von Schein und Fiktion hinein. An ein ‚als ob‘ hat Paulus dabei nicht gedacht. Für ihn waren Kreuz und Auferstehung Jesu kein ‚als ob‘ und ebensowenig ihre über den Menschen bestimmende Macht. Diese machte sich der Glaubende dadurch deutlich, daß er sich ein Urteil bildet, λογίζεσθε“ (Schlatter a. a. O. S. 211 f.).

Die Untersuchung der Tempora von Röm. 6 ergibt somit, daß zu der bereits gegenwärtigen Beteiligung am Sterben Christi auch eine ebenso gegenwärtige Beteiligung an seinem Auferstehungsleben ausgesagt wird. Wenn diese Aussage außer im Tempus der Gegenwart in dem der Zukunft gemacht wird, so wird dadurch dem neuen Leben nicht die gegenwärtige Realität genommen und es selbst in die Parusie verwiesen, wohl aber charakterisiert dieser Tatbestand das Wie dieser Existenz: Sie ist eine gegenwärtige reale und doch nicht abgeschlossene, Indikativ und Imperativ zusammenfassende Wirklichkeit, die eine nach der Parusie offene Seite hat, von der sie eine abschließende Krönung erwartet.

2. Der Gegensatz des Tempus von Röm. 6 und Kol. 2 und seine Begründung in der Briefsituation.

Mit Röm. 6, 1—14 weist Kol. 2, 9 — 3, 4 innerhalb der paulinischen Briefe die nächste Verwandtschaft auf. Beide Abschnitte sind in eine durch Irrlehrer bedrohte Gemeinde hineingesprochen. Beide Male greift Paulus zur Stützung seines Standpunktes auf die Tauflehre und die mit dieser verbundene Lehre vom Mitsterben usw. mit Christus zurück. Hier wie dort ist diese Lehre nicht der Gegenstand, um den es Paulus eigentlich geht, sondern wird als Mittel zum Zweck herangezogen. Das bedingt die wörtlichen Anklänge und die Übereinstimmung mancher Aussagen. Aber neben dieser Verwandtschaft bleibt ein tiefgehender Unterschied, der beide Abschnitte trennt.

Dieser Unterschied kommt in zwei Punkten zum Ausdruck: Einmal ist das Tempus der Aussage über die Be-

teiligung am Tod und an der Auferstehung Christi im Gegensatz zu Röm. 6 eindeutig der Aorist, und zwar gilt das in gleicher Weise vom Mitsterben wie vom Mitauferstehen. Beide in Röm. 6 scheinbar getrennt behandelten Aussagen werden hier parallel behandelt. Während in Röm. 6 der Ausdruck „mitauferstehen" nicht ausdrücklich genannt wurde, wiewohl er auch dort anklingt (V. 5; vgl. B. Weiß, Bibl. Theol., S. 332), sondern das „neue Leben" im Vordergrund stand, ist hier gerade der Akt des Mitauferstehens betont.

Dazu kommt zweitens, daß Kol. 2 im Gegensatz zu dem mehr praktisch-ethischen Interesse von Röm. 6 mit einer gewissen Gründlichkeit auf die dogmatisch-heilsgeschichtlichen Zusammenhänge der Aussage vom Mitsterben usw. in der Taufe eingeht und sie in den großen heilsgeschichtlichen Rahmen hineinstellt.

Diese Unterschiede werden verständlich, sobald wir, wie es zur Erklärung von Röm. 6 geschehen ist, die Frontstellung beachten, in der Kol. 2 geschrieben ist. Das von Paulus in diesem Zusammenhang verfochtene Anliegen begegnet in 2, 6 f. Die Kolosser sollen auf dem Grund, den der Paulusschüler Epaphras in der Gemeinde durch seine Predigt gelegt hat, unverrückt bleiben. Epaphras hat ihnen aber nichts anderes gebracht als den Christus Jesus und diesen als den Kyrios. „In ihm" soll sich das ganze Leben der Gemeinde abspielen, „in ihm" sind sie gegründet und erbaut, „in ihm" sollen sie deshalb auch wachsen im Glauben und in der Liebe, indem sie „in ihm" wandeln. V. 8 ff. zeigt die Gefahr, in der Paulus die Gemeinde sieht: Es sind anscheinend gnostische Irrlehrer, die durch ihr philosophisches System auf die Gemeinde Eindruck machen und dabei neben die evangelische Botschaft eine „von Menschen kommende" Lehre setzen, oder um die eigentlichen Urheber zu nennen: Sie stammt von den „Stoicheia der Welt". Damit tritt aber diese von den Irrlehrern für die Gemeinde als verbindlich erklärte Lehre, die den Gehorsam gegen die von den Stoicheia gegebenen Satzungen einschließt, in Konkurrenz zum Evangelium. Die Stellung Christi ist bedroht:

Der Gemeinde droht es sich zu verdunkeln, daß „in Christus die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig wohnt", und d. h., daß Christus alle Engelmächte und Gewalten überwunden hat und nun beherrscht. Sie sind seinem Reich eingegliedert, und wer an Christus Anteil hat, hat deshalb von den Mächten nichts zu befürchten, ist von ihrem Dienst frei. Haupt weist nach, daß weniger an die das Heidentum knechtenden Mächte als an die Engelmächte, die das Judentum beherrschten, gedacht ist: „Diese Geister denkt Paulus aber speziell als Mittler und Hüter des Gesetzes (Gal. 3, 19)" (Die Gefangenschaftsbriefe, im krit. exeget. Kommentar zum N. T., herausgeg. von H. A. W. Meyer, 8. Aufl., S. 97). Ähnlich erklärt Dibelius, es handele sich um einen „Vorläufer gnostischer Richtungen auf judenchristlichem Boden" (Die Geisterwelt im Glauben des Paulus, 1909, S. 153). Die Irrlehrer fordern, daß die Gemeinde neben Christus den Engelmächten Gehorsam leistet, indem sie das Gesetz als verbindlich anerkennt. Es sind anscheinend Speise-, Festvorschriften und wahrscheinlich die Beschneidung, die sie der Gemeinde auferlegen wollen, und die Paulus deshalb erwähnt. Aber es ist doch das ganze Gesetz, dessen knechtende Funktion Paulus in der typischen Formel zusammenfaßt: „Du sollst nicht anfassen, nicht schmecken, nicht berühren!" Paulus muß es der Gemeinde sagen, dieses Gesetz habe neben Christus kein Anrecht mehr auf sie. Er begründet das im Kreuzesgeschehen und seiner Bedeutung für das Gesetz und die Mächte einerseits und in dem Geschehen der Taufe andrerseits. Beides schließt sich zu einer Einheit zusammen.

Damit ist ein klares Bild der Situation von Kol. 2 gegeben. Während in Röm. 6 zwischen Paulus und seinen Gegnern über die grundlegenden Fragen, z. B. „Christus und das Gesetz", Einigkeit bestand, so daß Paulus nur gelegentlich diese Tatsache zu erwähnen braucht, weil sie unbestritten ist (Röm. 6, 14), besteht hierüber mit den Kolossischen Irrlehrern gerade kein Einvernehmen. Diese lehren anders als Paulus, und zwar in den entscheidenden dogmatischen Fragen: Sie bestreiten das „Christus allein" und ersetzen es durch

ein „Christus und das Gesetz", „Christus und die Mächte". In Röm. 6 war die Frage der ethischen Konsequenz aus der gemeinsam behaupteten dogmatischen Grundlage umstritten. Hier ist die dogmatische Voraussetzung umkämpft, und aus dieser verschiedenen Voraussetzung folgt dann natürlich auch eine verschiedene ethische Konsequenz: Steht das Gesetz noch mit gültigem Anspruch neben Christus, so folgt daraus, daß es für das Handeln des Christen auch jetzt noch verbindlich ist. Dementsprechend legen auch die Irrlehrer allen Nachdruck auf den Imperativ, aber nun nicht des neuen Lebens, sondern des Gesetzes. Damit ist Paulus vor eine entscheidend andere Situation gestellt als in Röm. 6. Nicht auf das notwendige Handeln des Christen hat er hinzuweisen, sondern erst einmal die dogmatische Voraussetzung zurechtzustellen. Deshalb liegt das Gewicht seiner Ausführung auf dem Indikativ, um zu sichern, was in Christus geschehen ist. Gegenüber dem nomistisch mißverstandenen Imperativ muß eindeutig der evangelische Indikativ festgestellt werden: „So liegt es nicht an jemandes Wollen oder Laufen", nicht an der Erfüllung des Gesetzes, „sondern an Gottes Erbarmen". Durch Gottes Tat in Christus ist der Christ in einer neuen Situation. Das Neue ist bereits vollgültige Realität. Daß sich dieses neue Leben dann je im Glaubensgehorsam realisiert, kann hier zurücktreten, bis das andere begriffen ist. Deshalb fehlt jeder paränetische Ton in diesem Abschnitt bis 3, 5, wo der Imperativ wieder einsetzt. Die Ausführungen von 3, 1 ff. sind nicht paränetisch zu werten, sondern als Antithese gegen die Irrlehrer, die die Weise der Menschen und damit, was auf Erden gilt, durch den Gehorsam gegen die Mächte der himmlischen Herrschaft Christi entgegensetzen (vgl. P. Ewald, Die Briefe des Paulus an die Eph., Kol. und Philem., 2. Aufl. 1910, S. 408 ff.).

Die von Röm. 6 unterschiedene Behandlung der Todes- und Auferstehungsgemeinschaft läßt sich von diesem Tatbestand aus leicht erklären: Paulus geht es in Kol. 2 um die Feststellung der grundsätzlichen Lage des Christen. Diese

sieht er aber im Kreuz Christi bzw. in der Beteiligung des Christen an demselben gegeben. Der Christ ist mit Christus gestorben, begraben und auferweckt. Daß zunächst das Sterben mit Christus nicht ausdrücklich erwähnt ist, sondern gleich das Mitbegrabenwerden erscheint, hat nichts zu sagen, da es sachlich im „Ausziehen des Fleischesleibes", wörtlich aber in V. 20 vorkommt. Sowohl die Beteiligung am Tod als auch an der Auferstehung Christi wird als die seit der Taufe die Existenz des Christen bestimmende Realität angenommen. Beides steht im Tempus der Vergangenheit. An Stelle des in Röm. 6 betonten Lebens steht hier das „Mitauferstehen", weil es Paulus hier nicht am stets neuen Vollzug, sondern am einmal vollzogenen und in dieser Abgeschlossenheit Gewißheit gebenden Akt liegt. Daß Paulus andrerseits auch hier darum weiß, daß der Christ noch nicht im Stand der Vollendung steht, sondern noch zu kämpfen hat, zeigt der Hinweis auf die Verborgenheit des neuen Lebens mit Christo in Gott (3, 4) und die Aufforderung zum Töten der irdischen Glieder (3, 5 ff.).

Die zunächst widerspruchsvoll erscheinenden Aussagen des Paulus vom Mitsterben usw. mit Christus in Röm. 6 und Kol. 2 lassen sich somit miteinander zur Deckung bringen. Die Widersprüche entpuppen sich bei Betrachtung der Frontstellung als zwei Seiten einer Einheit, von der Paulus, durch seine Gegner veranlaßt, je die eine besonders hervorhebt, die von seinen Gegnern bestritten wird. Paulus selbst aber kennt beide Seiten: Er weiß, daß das neue Leben als ganzes geschenkt ist, daß es aber in den Gehorsam hineinstellt. Er weiß aber auch um die eschatologische Spannung: Erst in der Parusie wird das schon jetzt Geschenkte zum endgültigen, unbestrittenen, offenbaren Besitz. Das gilt auch für die Aussage vom Mitsterben usw. mit Christus. Beides, Mitsterben und Mitauferstehen, wird parallel behandelt, ist Gegenwart und doch jeweils Zukunft, sofern es stets neu von Gott geschenkt wird und zugleich je im Gehorsam sich neu realisiert. In dieser inneren Bewegtheit weist das neue Leben über sich hinaus auf die Wiederkunft Christi.

3. Das Tempus der übrigen Aussagen vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus.

Findet sich die Aussage von der Todes- und Auferstehungsgemeinschaft des Christen mit Christus auch sonst bei Paulus bezeugt und stimmen diese Aussagen mit dem gewonnenen Ergebnis bezüglich des Tempus überein? In der Bezeugung der Todes- und Auferstehungsgemeinschaft sind zwei Kreise von Aussagen zu unterscheiden: Solche, die ausdrücklich durch ein „mit“ die Gemeinschaft Christi und des Menschen an jenem Geschehen aussagen, — sie sind nicht allzu zahlreich, — und solche Aussagen, die inhaltlich von derselben Gemeinschaft sprechen, aber eine andere Form gebrauchen. Nimmt man beides zusammen, so zeigt sich, daß dieser Gedanke in der Theologie des Paulus nicht an der Peripherie steht. Das ist nicht auf den ersten Blick sichtbar, da die Sache zwar die gleiche bleibt, der Ausdruck aber wechselt.

Für unseren Zusammenhang sind folgende Feststellungen zu beachten: Wenn von der Beteiligung am Tode oder Kreuz Christi die Rede ist, so kommt auch stets entweder die Auferstehung oder das neue Leben des Christen in Sicht (Gal. 2, 19 f.; 2. Kor. 4, 10—14; 5, 14—17; 13, 4; Röm. 7, 4—6; Gal. 6, 14 f.). Zwar werden nicht immer Mitsterben und Mitauferstehen bzw. Leben parallel nebeneinander gestellt. Aber so viel ist deutlich: Beides gehört zusammen. Man kann nicht mit Christus gestorben sein und nun nicht mit ihm leben. Andererseits ist es aber auch selbstverständlich, daß es nur durch ein Sterben zur neuen Kreatur geht (2. Kor. 5, 14 ff.; Gal. 6, 14 f.). Dann zeigen sich aber dieselben Spannungen, die zwischen Röm. 6 und Kol. 2 hervortraten: Paulus kann in verschiedenen Tempora von der Beteiligung des Menschen am Sterben, Auferstehen und Leben Christi reden. Das Sterben des Menschen begegnet als bereits vollzogenes (Röm. 7, 4 ff.; 2. Kor. 5, 14 f.; Gal. 2, 19 f.; 5, 24; 6, 14), oder es bestimmt die Gegenwart der christlichen Existenz (1. Kor. 15, 31; 2. Kor. 4, 10; 13, 4; Phil. 3, 10). Es kann auch in der Form des Imperativs vor dem Menschen stehen, wobei die Aussage eine ethische Ausprägung gewinnt

(Röm. 8, 13b; Kol. 3, 5). Paulus gebraucht aber bei Verwendung des Imperativs lieber andere Vokabeln wie „ausziehen" u. ä. Dabei ist es nicht immer deutlich, ob Paulus ausdrücklich an die Beteiligung am Tode Christi denkt oder die Wendung mehr gedankenlos, technisch gebraucht. Die Beteiligung an der Auferstehung Christi findet sich als abgeschlossenes Ereignis nur noch Eph. 2, 5f. Terminologisch entspricht diese Stelle weitgehend Kol. 2, 12f., geht aber über letztere insofern hinaus, als sie erklärt, der Christ sei mit Christus bereits in den Himmel erhöht. Derselbe Gedanke findet sich jedoch Kol. 3, 1ff.: „Christus unser Leben" ist „in Gott verborgen" und sitzt zur Rechten Gottes. Auch Röm. 8, 30 begegnet die Vorstellung, der Christ sei verherrlicht, und Kol. 1, 13, er sei bereits versetzt in das eschatologische Reich Gottes. Daneben stehen Aussagen, die die Auferstehung des Christen im Gegensatz zu der Christi erst von der Zukunft, gemeint ist hier die Parusie, erwarten (2. Kor. 4, 14f., ohne „mit": Röm. 8, 11; 1. Kor. 15, 22ff. 49ff. u. a.). Wie das „mit" in 2. Kor. 4, 14f. gemeint ist, zeigt 1. Thess. 4, 14f.: In der Parusie wird Christus die an ihn glaubenden Menschen gleichsam von der Erde abholen und mit sich zum Himmel führen. Die Annahme der bereits vollzogenen Auferstehung mit Christus wird unterstrichen durch die starke Bezeugung der Gegenwärtigkeit des neuen Lebens. Der Christ ist Sohn Gottes (Röm. 8, 14; Gal. 3, 26; 4, 6). Wiewohl es ein Besitz der Sohnschaft „in Hoffnung" ist (Röm. 8, 24), ist er eine neue Kreatur (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15), er lebt aus der lebendigen Gemeinschaft mit Christus. „In Christo" vollzieht sich seine ganze Existenz. 2. Kor. 13, 4 begegnet nun allerdings dieses Leben „mit Christo" im Futurum und 1. Thess. 5, 10 im Konjunktiv, der in die Zukunft weist (A.pc liest ein Futurum). Bei näherer Betrachtung zeigt es sich aber, daß auch diese beiden Stellen das gegenwärtige neue Leben meinen. Es ist der Sinn der Ausführungen von 2. Kor. 13, 4, daß Paulus dieses neue Leben als kräftig bei seinem kommenden Besuch der korinthischen Gemeinde gegenüber erweisen will. Das ist

durch das hinzugefügte εἰς ὑμᾶς gesichert. Das Futurum ist durch den bevorstehenden Besuch veranlaßt (vgl. Lietzmann an die Kor. I und II, 2. Aufl. 1923, z. St. im Handbuch zum N. T. und H. D. Wendland, Die Briefe an die Kor. z. St. in Das N. T. Deutsch). Aber auch 1. Thess. 5, 10 ist auf die Gegenwart bezogen, wie der Zusammenhang zeigt. Im Wachen und Schlafen soll der Christ „mit Christus leben". Paulus meint nicht das bei der Parusie verliehene, sondern das gegenwärtige, konkrete Leben der christlichen Gemeinde. Dieses soll schon jetzt ein Leben „mit Christus" sein. Auch wenn man im Anschluß an 4, 13 ff. „Schlafen" auf den Tod bezieht, bedeutet das Wachen das gegenwärtige Leben „mit Christus". Dieses steht allerdings in der eschatologischen Spannung: Es ist „ein Schatz in irdenen Gefäßen", gegenwärtig, aber verborgen (2. Kor. 4, 7 ff.). Die Spannung wird einmal ihre Lösung finden (2. Kor. 5, 1 ff.; Phil. 3, 20 f.; Kol. 3, 1 ff.). Auch die himmlische Existenz des Christen nach dem Tode wird durch die Formel „mit Christus sein" beschrieben (Phil. 1, 23; 1. Thess. 4, 17). Die Formel „mit Christus" umfaßt also alle Stadien der christlichen Existenz.

So stimmt auch das sonst von Paulus gezeichnete Bild mit den in Röm. 6 und Kol. 2 gewonnenen überein: Der Christ ist mit Christus gestorben, auferstanden und lebt mit ihm. Diese Christusgemeinschaft ist nicht eine einmal vollzogene und nun in sich ruhende, sondern ein tägliches Sterben und Auferstehen (1. Kor. 15, 31; 2. Kor. 4, 16). Als solche ist sie unabgeschlossen, also nicht auf die Taufe beschränkt, sondern das ganze Leben bestimmend, zugleich aber über das gegenwärtige christliche Leben hinausweisend auf die Vollendung in der Parusie. Die Spannweite der Vorstellung zeigt sich in ihrer Vielgestaltigkeit und Kühnheit, die insbesondere durch den Gedanken der bereits gegenwärtigen Miterhöhung des Christen mit Christus in den Himmel zur Rechten Gottes anschaulich wurde.

Damit können wir zur Untersuchung des zweiten Problemkreises weiterschreiten.

II. Der Gegenstand der durch die Aussage vom Mitsterben und Mitauferstehen bezeugten Gemeinschaft.

Der Gegenstand, auf den sich die durch „mit" bezeichnete Gemeinschaft zwischen Christus und dem Menschen bezieht, ist nicht immer der gleiche. Phil. 1, 23 und 1. Thess. 4, 17 beziehen diese Gemeinschaft auf die endgültige eschatologische Existenz im Jenseits. Eine Reihe von Aussagen reden vom „mit Christus leben". Die dritte und stärkste Gruppe verbindet das „mit Christus" mit einer Reihe von Verben, die sich alle auf das Leiden, Sterben und Auferstehen Christi beziehen. Es ist schwer zu entscheiden, bei welchen Aussagengruppen es am besten ist, mit der Untersuchung des „mit Christus" anzusetzen. Der Ansatzpunkt bedingt weitgehend das Ergebnis. Uns scheint es am besten, bei der letzten Gruppe anzusetzen, und zwar nicht nur deshalb, weil wir uns ausdrücklich dieses Thema gestellt haben, sondern schon aus der Erwägung heraus, daß die Formel „mit Christus" in diesem Zusammenhang am häufigsten begegnet und uns dadurch denselben Tatbestand von verschiedenen Seiten und in verschiedenen Wendungen beschreibt, und schließlich die in beiden anderen Gruppen recht blasse Formel hier durch die Verbindung mit den erwähnten Verben mit einem sehr konkreten, eigenartigen und fest umrissenen Inhalt gefüllt ist. Es ist ein bestimmtes Geschehen, das wir auch aus anderem Zusammenhang kennen, auf das die Existenz durch das „mit" in Verbindung mit den besagten Verben bezogen wird. Das Verständnis dieses Geschehens ist der Angelpunkt auch für das Verständnis der durch die ganze Wendung „Mitsterben usw. mit Christus" beschriebenen Gemeinschaft. Denn diese Gemeinschaft ist die Beteiligung des Menschen am Christusgeschehen. Also hat dieses Geschehen konstitutive Bedeutung für die Art der Gemeinschaft; und erst wenn ersteres verstanden ist, kann letztere analysiert werden, da wir sonst von einer doppelpoligen Beziehung reden, ohne den einen Pol zu kennen.

Die durch „mit" bezeichnete Christusgemeinschaft umfaßt mehrere Akte:

1. „Wir sind Gottes Erben, Miterben Christi, wenn anders wir mitleiden" (Röm. 8, 17; vgl. 2. Kor. 1, 5; Kol. 1, 24). „Wir sind mit Christo gestorben" (Röm. 6, 8; Kol. 2, 20; vgl. 3, 3), „mit Christo gekreuzigt" (Gal. 2, 19; Röm. 6, 6). Dasselbe anders ausgedrückt: „Wir sind in seinen Tod getauft" (Röm. 6, 4), „mit-eingepflanzt dem Bilde seines Todes" (Röm. 6, 5). „Ihr seid dem Gesetz gestorben durch den Leib Christi" (Röm. 7, 4). „Denn einer ist für alle gestorben, also sind sie alle gestorben. Und er ist um aller willen gestorben, damit die da leben, nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und erweckt ist" (2. Kor. 5, 14 f.). „Denn er ist gekreuzigt aus Schwachheit . . . denn auch wir sind schwach in (mit) ihm" (2. Kor. 13, 4). „Ich will mich nicht rühmen außer in dem Kreuz unseres Herrn Jesu Christi, durch welchen mir die Welt gekreuzigt ist und ich der Welt" (Gal. 6, 14).

2. „Wir sind mit Christo ins Grab gelegt" (Röm. 6, 4; Kol. 2, 12).

3. „Wir sind mit Christo auferweckt" (Kol. 2, 12; 3, 1; Eph. 2, 6) und „mit Christo zum Leben gebracht" (Kol. 2, 13; Eph. 2, 5). „Wir haben teil an seiner Auferstehung" (Röm. 6, 5). „Gott hat uns mit ihm in den Himmel versetzt in Christo Jesu" (Eph. 2, 6). „Wir leben mit Christo" (2. Kor. 13, 4; 1. Thess. 5, 10). Dazu kommt die mit „mit" verbundene Aussage über die erst erwartete Auferstehung bzw. Entrückung (2. Kor. 4, 14; 1. Thess. 4, 14) und schließlich die endgültige himmlische Existenz „mit Christo" (Phil. 1, 23; 1. Thess. 4, 17).

1. Die Geschichtlichkeit des Christusgeschehens.

Aus dem vorausgehenden Überblick hat sich ergeben, daß sich die Aussagen des Paulus über das Mitsterben usw. mit Christus im wesentlichen auf ein dreiaktiges Geschehen beziehen: Das Sterben oder Kreuz, die Grablegung und die

Auferweckung Jesu Christi. Hinzu treten Aussagen über das Leiden und über das Auferstehungsleben, denn nur um dieses handelt es sich, bzw. das Sein mit Christus. Wie der Zusammenhang erweisen wird, sind die letzteren beiden Aussagen, abgesehen von dem eschatologischen Sein mit Christus, das eine besondere Stellung einnimmt, recht verstanden schon in dem erwähnten Dreigeschehen enthalten. Barth hat auch hinsichtlich der Aussage vom Mitsterben usw. und des ihr zugrunde liegenden Geschehens recht, wenn er im „Credo", 1935 erklärt: „Es steht ja nicht etwa so, daß Paulus ... darum, weil wir bei ihm scheinbar nur vom Tod und von der Auferstehung Christi hören, an seiner übrigen Existenz im Unterschied von den vier Evangelien weniger oder kein Interesse genommen hätte. Es steht vielmehr so, daß Paulus gerade, indem er vom Tod Christi redet, in einer allerdings gewaltigen Zusammenfassung und Abkürzung auch von seinem ganzen übrigen Leben redet" (a. a. O. S. 66 f.). Der angeführte Satz Barths ist aber ursprünglich nicht auf die Aussage vom Mitsterben usw. bezogen, sondern auf den ganzen Inhalt der paulinischen Christusbotschaft. 1. Kor. 15, 3 ff. findet sich dieselbe in einer kurzen Formel zusammengefaßt, die ebenfalls die ganze Botschaft des Paulus in diesen drei Akten der Geschichte Christi vereinigt. Diese Formel bezeichnet Paulus einerseits als d a s Evangelium, von dessen Annahme und Verständnis der Erfolg seiner Missionstätigkeit an den Korinthern abhängt, andrerseits als eine Überlieferung, die schon er überkommen hat, also nicht seine eigene Bildung ist, und schließlich als die „Hauptsache" — wenn wir *ἐν πρώτοις* mit Barth (Die Auferstehung der Toten, S. 75 f.) so übersetzen dürfen, — und den Mittelpunkt seiner Predigt. Um das rechte Verständnis des Inhalts dieser Formel ist es Paulus zu tun. Auch in unserem Zusammenhang kommt es darauf an, das Dreigeschehen Tod, Begräbnis und Auferstehung Jesu Christi, das sowohl Gegenstand der Gemeinschaft des Mitsterbens usw. als auch Inhalt der durch die Predigt wiedergegebenen Überlieferung ist, so zu verstehen, wie es Paulus verstanden wissen wollte.

Im wesentlichen tuen sich zwei Möglichkeiten des Verständnisses auf: Handelt es sich um ein geschichtliches Geschehen, das örtlich und zeitlich begrenzt in den Zusammenhang der Geschichte einzureihen ist, oder haben wir es nur uneigentlich mit einem „Geschehen" zu tun, in Wirklichkeit mit einer übergeschichtlichen oder geschichtstranszendenten Größe, die nicht auf ein Jetzt und Hier des geschichtlichen Ablaufs festgelegt werden kann, sondern ebensogut überall und zu allen Zeiten gegenwärtig ist? Dann wäre der Inhalt der Botschaft des Paulus und zugleich der Aussage vom Mitsterben usw. nicht mehr Geschichte, sondern Mythos oder Idee, die sich vielleicht in einem geschichtlichen Ereignis konkretisiert hat, aber von diesem grundsätzlich ablösbar ist.

Methodisch empfiehlt es sich bei der Untersuchung des Charakters dieses Geschehens, nicht von der Aussage vom Mitsterben usw., sondern von der Überlieferung dieses Geschehens, wie sie 1. Kor. 15, 3 ff. begegnet, auszugehen, da bei letzterer das Geschehen allein in Blick kommt, unter vorläufiger Isolierung von den Konsequenzen für die Existenz des von jenem Geschehen betroffenen Menschen, diese folgen dann in V. 12 ff., während die Aussagen vom Mitsterben usw. drei Momente vereinigen: Die Aussage über das Geschehen, auf das sich das „mit Christus" bezieht, die Aussage über die Existenz des Menschen, der durch das „mit" mit jenem Geschehen verbunden ist, und schließlich die dadurch gesetzte Beziehung selbst. Da der Ton in diesen Aussagen auf den beiden letzteren Momenten liegt, und alle drei zu einer Einheit zusammenwachsen, kommt das Geschehen als solches nur in der Perspektive der auf dasselbe bezogenen menschlichen Existenz in Sicht, so daß über seinen ursprünglichen Charakter von hieraus schwer etwas Gewisses ausgemacht werden kann. Wir erheben denselben deshalb zunächst in 1. Kor. 15, 3 ff., um das gewonnene Ergebnis nachher den Aussagen vom Mitsterben usw. gegenüberzustellen und festzustellen, ob es sich denselben einfügt, und welches Licht andrerseits von dem Ergebnis auf diese Aussagen zurückfällt.

a) Die Geschichtlichkeit des Christusgeschehens im Rahmen der Verkündigung (1. Kor. 15, 3 ff.).

1. In seinem Kommentar zu 1. Kor., „Die Auferstehung der Toten", 2. Aufl. 1926, hat Karl Barth sich mit dem uns gestellten Problem, welchen Charakter die 1. Kor. 15, 3 ff. berichteten Geschehnisse haben, auseinandergesetzt. Damals hat sich Barth mit großer Eindeutigkeit gegen eine geschichtliche Deutung des Todes insbesondere aber der Auferstehung Jesu gewandt, denn es sei „festzustellen, daß es sich weder für Paulus noch für die Überlieferung, die *παράδοσις*, auf die wir ihn hier zurückgreifen sehen, darum handelt, einen sogenannten ‚Auferstehungsbericht', eine Relation über das historische Faktum ‚Auferstehung Jesu' oder gar (Lietzmann) einen ‚historischen Beweis für die Auferstehung' zu geben" (S. 75). Barth fragt dann, „ob nicht alles, was Paulus hier sagen will, darauf hinauslaufen könnte, die historische Fragestellung als solche, wenn nicht auszuschalten, so doch zu relativieren" (S. 76). Um die These halten zu können, daß sich dieses Faktum „gerade nicht in der Geschichte" vollziehe, mußte Barth die innere Einheit der drei in der Paradosis überlieferten Akte bestreiten, indem er das mittlere Glied, das Grab, der Geschichte, den Tod und die Auferstehung Jesu und auch die Erscheinungen, die er „eben richtig als einen eigenen, vierten, Gesichtspunkt am Ende der ganzen *παράδοσις*" anspricht, an „die Grenze aller Geschichte" verweist.

Welche Argumente veranlaßten Barth, dieses Geschehen als historisches Faktum zu bestreiten? Es ist zunächst der Hinweis darauf, „daß die genannten vier Tatsachen keineswegs chronikartig hinter- oder nebeneinander stehen: Die erste, *ἀπέθανεν*, er starb, ist ausgezeichnet durch den ganz un-‚historischen' Zusatz *ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν*, für unsere Sünden, die erste und dritte, *ἀπέθανεν* und *ἐγήγεται*, er starb und ist auferweckt, durch den Zusatz *κατὰ τὰς γραφάς*, nach den Schriften, der in einem historischen Beweis, wenn der beabsichtigt wäre, wirklich keinen Sinn hätte, die vierte

endlich, das ὤφθη, er erschien, breitet sich fächerförmig aus zu einer ganzen Reihe von ὤφθη" (S. 76 f.). Als zweites Argument führt Barth ins Feld, daß die Auferstehung Jesu gebunden sei an die Auferstehung der Toten überhaupt. Was sei das aber für ein historisches Faktum, dessen Wirklichkeit bzw. Erkennbarkeit gebunden sei an die Erkenntnis einer allgemeinen, an der Grenze der Geschichte auftauchenden Wahrheit? An dritter Stelle steht der Hinweis darauf, daß es Paulus gerade nicht um einen Zeugenbeweis gehe, denn „Ort und Zeit ist vollkommen gleichgültig. Was diese Augen sehen, von dem kann man ja wirklich ebensogut sagen, daß es nie und nimmer, wie daß es immer und überall möglich war, ist und sein wird. Als Ausdruck dieses Tatbestandes keinerlei Angaben über wann? und wo? und vom wie? nicht zu reden" (S. 78). In diesem Zusammenhang glaubte Barth auch das leere Grab als historischen Hinweis auf die Auferstehung anfechten zu müssen, denn dieses sei „ein Faktum so zweideutig, wie alle irdischen Fakta". Und „das Sehen des leeren Grabes und das Sehen des Auferstandenen ... sei ... etwas toto coelo anderes". „Die menschlichen Augen des Petrus, der Zwölf, der Fünfhundert usw. sehen eben nichts anderes als das Grab und daß der Herr nicht mehr da ist." Denn bei den Erscheinungen gehe es nicht um ein Sehen, sondern diese gehören in die „Kategorie der Offenbarung". Schließlich wird abschließend behauptet, „V. 5—7 hat mit einem historischen Beweis und also mit einem Zeugenverhör gar nichts zu tun, schon darum nicht, weil nach einem historischen Beweis für die Auferstehung Jesu in Korinth kein Mensch ein Bedürfnis hatte und dies wieder schon darum nicht, weil sie dort gar nicht bestritten war". Paulus beschwört also die Wolke von Zeugen „nicht zur Bestätigung des Faktums der Auferstehung Jesu, das eben gerade nicht" (S. 83).

In einem kritischen Aufsatz zu Barths „Die Auferstehung der Toten" (in „Glaube und Verstehen", 1933) hat sich Bultmann auch mit diesen Ausführungen Barths auseinandergesetzt, und m. E. die entscheidenden Bedenken her-

vorgehoben. Zu Barths Behauptung, in einem historischen Bericht habe der Zusatz „nach den Schriften" keinen Sinn, bemerkt Bultmann: „Aber nach der Meinung des Paulus wie des ganzen Urchristentums gerade" (S. 54). Gegenüber der Feststellung, ein historisches Faktum könne nicht von einer allgemeinen Wahrheit wie der allgemeinen Totenauferstehung abhängig sein, erklärt Bultmann: „Aber es wird hier im Gegenteil nur deutlich, daß sich die Totenauferstehung für Paulus eben auch als ein historisches Faktum darstellt." Wenn es sich dann nicht um einen Zeugenbericht handeln soll, weil angeblich Ort und Zeit der Erscheinungen gleichgültig seien und diese immer und überall möglich seien, fragt Bultmann zu Recht: „Aber wie stimmt das — trotz Barth S. 81 f. — zu dem ἐφ ὧν πλείονες κτλ, V. 6; zu dem ἔσχατον πάντων V. 7?", und kommt dann zu dem Schluß: „Das alles scheint mir wohl oder übel unhaltbar zu sein; ich kann den Text nur verstehen als den Versuch, die Auferstehung Christi als ein objektives historisches Faktum glaubhaft zu machen" (S. 54). Daß Bultmann dann allerdings meint, „daß Paulus durch seine Apologetik in Widerspruch mit sich selbst gerät, denn von einem objektiven historischen Faktum kann allerdings das nicht gesagt werden, was Paulus V. 20—22 von Tod und Auferstehung Jesu sagt", interessiert in diesem Zusammenhang nicht. Es wird sich später herausstellen, daß dieser Widerspruch im Wesen der Sache liegt, die Gegenstand dieser Aussage des Paulus ist. Hier ist entscheidend, daß sich die Argumente Barths gegen ein geschichtliches Verständnis des Dreigeschehens von 1. Kor. 15, 3 ff. nicht aufrechterhalten lassen.

Das wird um so deutlicher, als Barth selbst gerade in dieser Frage eine Entwicklung durchgemacht hat, die ihn in seinem „Credo" zu einer der in „Der Auferstehung der Toten" entwickelten entgegengesetzten Anschauung bez. der Geschichtlichkeit jenes Geschehens geführt hat. Das erhellt insbesondere aus der Stelle, die Bultmann mit seiner Kritik nicht berührt hat: Dem Begräbnis Jesu. Dazu erklärt Barth: „Diese an sich so triviale, so unbedeutende, so gar

keine Erkenntnis versprechende Wahrheit, daß Jesus Christus begraben wurde, ist, wie aus 1. Kor. 15, 4 zu ersehen, schon dem Paulus ein wichtiges Moment gewesen. Er hat merkwürdigerweise gerade darin die Realität dessen gesehen, was dem Menschen in der Taufe widerfährt: Daß wir mit Christus begraben werden (Röm. 6, 4; Kol. 2, 12). Im Symbol hat die Nennung des Begräbnisses Jesu Christi zunächst offenbar eine ganz ähnliche Funktion wie vorher die Nennung des Pontius Pilatus: Sie erinnert noch einmal an die wahre Menschheit Jesu Christi ... Merkwürdigerweise gibt es also einen Punkt ..., wo das Wort des Glaubenden mit dem Wort des Nichtglaubenden völlig übereinstimmt ... Sicher sagen sie dann beiderseits etwas ganz anderes. Aber sie mußten es hier doch beide mit denselben Worten sagen. Schon diese Tatsache ist geeignet, uns dieses dem resurrexit unmittelbar vorausgehende sepultus interessant zu machen. Offenbar hat es gerade in seiner Trivialität eine eminent kritische Bedeutung" (Credo, S. 76). Pontius Pilatus wird aber im Symbol die kritische Aufgabe zugesprochen, die konkrete Geschichtlichkeit des Todes Jesu zu sichern. „Es handelt sich um eine Zeitangabe ... in dieser und dieser historischen Zeit ist das geschehen. Und das ist's eben, was das Symbol sagen will: In einer bestimmten und bestimmt angebbaren Zeit innerhalb der Zeit, die auch die unsrige ist, ist das geschehen, was es von Jesus Christus bezeugt" (S. 71). Barth weiß aber auch darum, daß die Kategorie der Zeit und der Geschichte diese Geschehnisse nicht erschöpft, sondern es handelt sich z u g l e i c h um eine ewige u n d eine zeitliche Wirklichkeit. „Sie ist also nicht etwa ein selber zeitloser Gehalt aller oder einiger Zeiten" (S. 71). „Offenbarung ist ein hic et nunc, einmalig und einzigartig, oder sie ist nicht die von der Heiligen Schrift bezeugte Offenbarung. Darum sub Pontio Pilato" (S. 72). Diese Konkretheit, Einmaligkeit und Einzigartigkeit sichert also auch das sepultus und diese Aufgabe kommt ihm nicht nur im Credo zu, sondern ebenso in der urchristlichen Paradosis, wie sie 1. Kor. 15, 3 ff. angeführt wird. Diese Funktion hat aber

das sepultus nicht nur gegenüber dem Tod, sondern auch gegenüber der Auferstehung in 1. Kor. 15, 4. Das ist auch Barths Ansicht, der die sachliche Untrennbarkeit von Tod und Auferstehung Jesu betont: „Die Auferstehung Jesu Christi ist freilich ein besonderes, von seinem Tode unterschiedenes, ihm zeitlich folgendes Ereignis" (S. 85). Auch die Erscheinungen trennt Barth nicht mehr von der Auferstehung, sondern sieht in beiden „gleich jener ersten (sc. irdischen Lebenszeit Jesu) selber nun eben Geschichte, d. h. Auferstehungsgeschichte" (S. 87). Inhalt dieser Geschichte der „Vierzigtage" ist das leere Grab und daß „Jesus selbst ... als sichtbar, hörbar, greifbar Lebendiger seinen Jüngern erscheint" (S. 89).

Es könnte scheinen, als wenn wir von der Untersuchung des exegetischen Tatbestandes von 1. Kor. 15, 3 ff. in das Gebiet systematischer Erwägungen abgewichen wären. Das ist aber nicht der Fall, vielmehr sind in der Auseinandersetzung mit Barths „Auferstehung der Toten", bei der wir im ständigen Blick auf den Text Bultmann und Barth selbst in seinem „Credo" für uns sprechen ließen, die Argumente, die sich gegen ein geschichtliches Verständnis von 1. Kor. 15, 3 ff. vom exegetischen Standpunkt aus erheben ließen, in sich zusammengefallen. Paulus kommt es entscheidend auf diese Geschehnisse als geschichtliche Fakta an. Das gilt von allen drei bzw. vier Fakta in gleicher Weise. Der Text bietet keine Handhabe, eines der Fakta aus dem geschichtlichen Rahmen zu lösen und in eine Geschichtstranszendenz zu verweisen. Von der exegetischen Unmöglichkeit eines solchen Vorgehens abgesehen, wäre auch zu fragen, wie es möglich ist, von einem „Geschehen" zu sprechen und diesem zugleich die Geschichtlichkeit abzusprechen. Ein übergeschichtliches Faktum ist kein Faktum, sondern Idee oder Mythos. Diese Faktizität des Kreuzes- und Auferstehungsgeschehens Christi festzuhalten, ist das berechtigte Anliegen der seit alters in der Kirche vertretenen These von der Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu. Künneth faßt dieses Anliegen prägnant zusammen in den drei Begriffen: Es geht um das Perfektum,

Konkretum und die Singularität des Christusgeschehens (Theologie der Auferstehung, 1933, S. 9). Eben diese drei Momente springen auch aus 1. Kor. 15, 3 ff. als das richtige Verständnis jener Geschehnisse in die Augen, wenn auch diese Begriffe nur die eine Seite der besprochenen Ereignisse zu erfassen vermögen. Aber diese darf nicht abgeschwächt werden, soll nicht das ganze Verständnis leiden.

In seiner „Theologie der Auferstehung" setzt sich Künneth mit der Frage der Geschichtlichkeit der Auferstehung auseinander. Er geht zunächst dem Anliegen der These, die die Geschichtlichkeit behauptet, nach und scheint mir bei dem Referat über dieses Verständnis, die Intention der Ausführungen von 1. Kor. 15, 3 ff. richtig wiederzugeben, wenn er erläutert, was unter den Begriffen Perfektum, Konkretum und Singularität zu verstehen ist: „Die Auferstehung ist demnach ein Geschehen, das sich in einer ganz bestimmten Weise, zu einem ganz bestimmten Zeitpunkt, an ganz bestimmten Menschen, unter ganz bestimmten äußeren Erscheinungen vollzog. Sie ist ein Konkretum, das darum einen persönlichen, geschichtlichen, raum-zeitlichen Charakter trägt. Es handelt sich um einen Vorgang, der sich am Morgen des dritten Tages, also in der Zeit, der sich vor den Toren Jerusalems, also im Raum, der sich vor menschlichen Individualitäten, also inmitten der Menschheitsgeschichte ereignete. Als Konkretheit ist die Auferstehung aber zugleich auch ein Perfektum. Damit ist sie als ein Geschehen der Vergangenheit, als ein vollzogener Akt in der Geschichte gekennzeichnet. Das Perfektum schließt Zeitlosigkeit, Übergeschichtlichkeit aus, es ist ein vollzogenes Geschehen und nicht mehr zu vollenden und zu ergänzen. Die Auferstehung ist als historisches Faktum aber auch ein singuläres Ereignis. Die Aussage will die Auferstehung abgrenzen als einen einmaligen Akt gegenüber allen gleichschwebenden ewigen Ideen. In der Einmaligkeit des Geschehens drückt sich die Hoheit der Geschichte aus, Singularität bedeutet Unwiederholbarkeit" (S. 9).

Trotz Anerkennung des dieser Auffassung zugrunde liegenden berechtigten Anliegens glaubt Künneth, daß diese These unhaltbar sei. Ein Doppeltes bringt ihn zu diesem Urteil: Einmal ist es ein apologetisches Anliegen: „Die Statuierung des Geschichtscharakters hat ihr Objektwerden zur Folge" (S. 10), was sie der Gefahr der Historisierung oder Rationalisierung ausliefere, wogegen Künneth keinen Schutzwall sieht. Dieses Argument kann aber nicht ins Gewicht fallen: Daß ein richtiges Verständnis auch die Möglichkeit eines Mißverstehens einschließt, macht es noch nicht falsch. Das apologetische Interesse, das Auferstehungsgeschehen der Historisierung oder rationalistischer Kritik und Umdeutung zu entziehen, muß als unsachgemäß bezeichnet werden, da es nicht aus der Schrift, sondern aus einer allgemeinen menschlichen Erwägung gewonnen ist. Es könnte ja auch das Urteil Künneths, das er gegen die geschichtliche Auffassung geltend macht, im Sinne der Sache nicht negativ, sondern als sachgemäß zu werten sein und damit die Richtigkeit der abgelehnten Auffassung erweisen: „Am Ende des Weges der historischen Erforschung der Auferstehung Jesu steht ein Fragezeichen mit der ganzen Last historischer Ungewißheit und Skepsis." Als solches Fragezeichen oder *σκάνδαλον* begegnet tatsächlich das Kreuzesgeschehen 1. Kor. 1, 18 ff., das hier die Auferstehung einschließt, und Paulus sieht diese Beurteilung als vom Standpunkt des Unglaubens durchaus sachgemäß an. Es muß allerdings eingeschaltet werden, daß es richtiger scheint, nicht von einem „historischen", sondern von einem „geschichtlichen" Ereignis zu reden, da das „Historische" immer schon eine Geschichtsdeutung ist, die nach dem heutigen Verständnis sich bewußt auf die immanenten Geschichtszusammenhänge beschränkt in der Meinung, nur hier objektive Wirklichkeit zu haben, also bewußt von Gott absieht.

Das zweite Moment, das Künneth zur Ablehnung der Geschichtlichkeit der Auferstehung veranlaßt, ist ernster zu nehmen. Es entstammt der biblisch-theologischen Besinnung, daß die geschichtliche Formulierung „dem Anspruch des ur-

christlichen Zeugnisses gerade nicht gerecht zu werden vermag. Auf das Wesentliche gesehen — so bedeutsam im einzelnen die historischen Beziehungen auch sein mögen — erschöpft sich die Auferstehungsbotschaft nicht in dem Geschichtlichen, sondern weist entschieden über diese Sphäre hinaus". „Das, was das Auferstehungszeugnis im Unterschied von anderen Aussagen qualifiziert, liegt jenseits der geschichtlichen Ebene." Die Begriffsbestimmung als historisches Faktum bedeute „eine unhaltbare Akzentverschiebung", die der Intention der Botschaft nicht gerecht wird (S. 15).

Die Erkenntnis, daß die Auferstehung tatsächlich über die Grenzen des rein Geschichtlichen hinausweist, ist unbedingt richtig und muß auch in unserem Zusammenhang festgehalten werden. Aber Künneth scheint an des Paulus Anliegen vorbeizugehen, wenn er, durch diese Einsicht bestimmt, die Geschichtlichkeit der Auferstehung aufgibt bzw. durch die völlig unklare Behauptung ersetzt, es gäbe „wohl beachtenswerte Beziehungen zwischen der Auferstehung Jesu und der Geschichte", daß aber das Auferstehungszeugnis „vielmehr auf eine Geschichtstranszendenz hinweist" (S. 16 f.). Demgegenüber ist zu fragen, ob Paulus überhaupt so etwas wie eine Geschichtstranszendenz kennt? Oder anders gefragt, ob sich denn das, was Künneth Geschichtlichkeit und Geschichtstranszendenz nennt, wirklich unbedingt im Auferstehungsereignis ausschließt. Zugegeben, daß eine solche Verbindung wesensmäßig sich ausschließender Größen sonst undenkbar ist, besteht dann nicht doch die Möglichkeit, daß in dem einzigartigen Geschehen der Auferstehung Jesu eine solche Verbindung möglich wurde? Unsere Antwort auf diese Frage kann vorläufig nur diese sein, daß zwar das Anliegen Künneths ein Recht hat, daß aber seine Lösung, die Trennung der Auferstehung von der Geschichte, der Intention des Paulus widerspricht. Wir halten deshalb mit aller Eindeutigkeit die Geschichtlichkeit der Auferstehung Jesu als durch 1. Kor. 15, 3 ff. behauptet fest, werden aber zu gegebener Zeit auf Künneths Anliegen zurückkommen und eine der Intention des

Paulus entsprechende Lösung zu geben versuchen. Zunächst aber ist es unaufgebbar: Die Auferstehung und das mit ihr zusammengehörige Geschehen des Todes und Begräbnisses Christi sind geschichtliche Ereignisse, die durch die Begriffe Perfektum, Konkretum, Singularität charakterisiert sind. Das ist auch G. Kittels Ansicht, wenn er erklärt: „Es gibt wohl keinen Zusammenhang, der so scharf feststellt, worum es sich für Paulus handelt, wie die Worte ‚von denen die meisten jetzt noch leben‘ (1. Kor. 15, 6). Was Paulus an dieser Stelle von der Osterhistorie betont, daß ihr Vorgang sicher beglaubigt ist und daß man hingehen und die Augenzeugen fragen kann, das könnte er genau ebenso an der Stelle anfügen, wo er mit Betonung das Wort zitiert, das nicht er selbst, sondern der Herr gesagt hat (1. Kor. 7, 10), oder auch dort, wo er von dem Kreuz und Sterben Jesu redet" (Mysterium Christi, S. 51). „Sie (sc. die neutestamentlichen Schriftsteller) denken überhaupt nicht daran, von etwas reden zu wollen, als von den Vorgängen, die unter Pontio Pilato außerhalb des Tores (Hebr. 13, 12) an jenem bestimmten Punkte des historischen Ablaufs geschehen sind" (a. a. O. S. 48).

2. Der Beurteilung von Kreuz, Grab und Auferstehung Jesu in 1. Kor. 15, 3 ff. als geschichtlicher Ereignisse steht noch ein anderer Lösungsversuch gegenüber, mit dem es sich auseinanderzusetzen gilt. Es ist bereits oben erwähnt, daß Barth die Geschichtlichkeit der einzelnen Akte verschieden beurteilte. Er löste in „Die Auferstehung der Toten" das Grab als historisches Faktum von den unhistorischen Ereignissen, Tod und Auferstehung Jesu, ab, indem er erklärte: „Das Grab aber, das beweisbare, steht in der Mitte wie eine Alphütte im tiefen Tal zwischen zwei 4000 m-Bergen, fast mit einer gewissen Ironie, möchte man sagen, dahingesetzt, wenn die Sache nicht so unbedingt ernst wäre, als Kontrast zu dem, was hier zur Linken und zur Rechten unbeweisbar, nur sich selber beweisend, bezeugt wird und zu glauben ist" (S. 78). Diese Trennung von Tod und Auferstehung einerseits und dem Grab Jesu andrerseits hat im Text von 1. Kor. 15 keinerlei Anhaltspunkte, denn als ein solcher können die

„unhistorischen“ Zusätze „nach den Schriften“ und „für unsere Sünden“ nicht betrachtet werden. Wenn man von der besprochenen Tatsache der Zeugenanführung für die Geschichtlichkeit der Auferstehung absieht, so fällt doch gerade auf, daß Paulus diese drei uns zunächst sehr verschiedenartig anmutenden Ereignisse in einem Atem nennt. Paulus macht hier keinerlei Unterschiede. Dieser Ansicht gibt jetzt auch Barth in der oben angeführten Stelle seines „Credo“ Ausdruck, die dem Grab die kritische Funktion des „sub Pontio Pilato“ zuspricht (vgl. Credo, S. 76 u. 89): Es gehört unlöslich mit dem Tod und der Auferstehung zusammen und sichert diesen beiden die Geschichtlichkeit.

Besser begründet scheint der Lösungsversuch Künneths, der die Einheit von Kreuz und Auferstehung lockert. Zwar schickt er die Feststellung voraus, „daß das Heilsereignis des Kreuzes und das der Auferstehung in unlöslicher Einheit verbunden ist, daß weder das Wort vom Kreuz ohne die Auferstehungsbotschaft gegeben ist, noch diese ohne die Kreuzestatsache, daß demnach ein Absehen von der einen wie von der anderen Aussage theologisch unmöglich ist“ (a. a. O. S. 134). So weit ist ihm zuzustimmen, dagegen zeigt sich die Lockerung schon in dem Satz: „Ohne das Osterereignis trägt das Kreuz Jesu das Gepräge eines rein immanenten Geschehens, das den verschiedensten innerweltlichen Deutungsmöglichkeiten unterliegt.“ Der Tod Jesu liege an sich „in der Ebene relativer religionsgeschichtlicher Begebenheiten“. Die Auferstehung ist dieser Ebene als ein geschichtstranszendentes Geschehen enthoben. Deutlich treten die beiden Heilsereignisse als zu verschiedenen Wirklichkeitsebenen gehörig auseinander, werden dann allerdings in „das Verhältnis von Frage und Antwort, von Rätsel und Deutung“ versetzt, „und zwar so, daß schon die theologische Fragestellung durch die Antwort der Auferstehung bedingt ist“ (S. 135). Denn Heilscharakter erhält das Kreuz erst von der Auferstehung her. An dieser Stelle tritt die Schwäche der Untersuchung Künneths hervor: Für Paulus gibt es keine „Theologie der Auferstehung“, sondern nur eine Theologie des Kreuzes und der Auf-

erstehung, wobei er beide so völlig als Einheit auffaßt, daß er über den Vorrang der einen gegenüber der anderen Größe nicht reflektieren kann, vielmehr bald die eine bald die andere oder auch beide nebeneinander hervortreten läßt. Zwar handelt es sich um zwei aufeinander folgende Ereignisse, aber sofern beide nur ein Subjekt, Gott, haben, sind sie eine Einheit. Darauf kommt es Paulus an. Beide Ereignisse werden von diesem Subjekt aus in Kraft und Geltung gesetzt, nicht aber eins vom anderen, wie Künneth will. Es ist dementsprechend für Paulus auch undenkbar, beide Ereignisse auf verschiedene Ebenen zu verteilen. Deißmann hat recht: „Daß der Gedanke, der Wert des Todes Christi sei durch die Auferstehung verbürgt, ein paulinischer ist, soll nicht in Abrede gestellt werden; aber von der Auferstehung allein hängt die Heilsbedeutung des Todes Christi für Paulus nicht ab: Gerade die einzige Stelle unseres Kapitels (1. Kor. 15), in der von dem *ἀποθανεῖν Χριστοῦ ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν* gesprochen wird, stellt Tod und Auferstehung in keinen anderen als zeitlichen Zusammenhang und begründet den Wert beider Ereignisse durch die Betonung ihrer Schriftgemäßheit, nicht aber den Tod durch die Auferstehung“ (Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu“, 1892, S. 106). Das kommt auch darin zum Ausdruck, daß Paulus nicht angeben könnte, welches von beiden Ereignissen nun das Ende des alten und der Anfang des neuen Äons ist, sondern beide als Einheit sind Überwindung des alten und Begründung des neuen Äons. Diese Einheit wird gesichert durch das die drei Tage voneinander getrennten Ereignisse verbindende Grab. Als das Band, das diese Lücke schließt und so die Einheit zwischen Kreuz und Auferstehung herstellt, hat also das Grab eine sehr wichtige Stelle in der „Überlieferung“. Dann aber müssen z. B. folgende Sätze Künneths abgelehnt werden: „Demnach ruht der Sinn der Kreuzestheologie nicht in ihr selbst, sondern ist in der Auferstehung begründet“ (S. 135). Das zeigt sich, „indem der Akzent sich auf die Auferstehung legt, der gegenüber dem Tod ein Vorrang zukommt“. „Das Auferstehungsleben

des Christus bedeutet für Paulus in höherem Grad Heilsversicherung als der Tod Jesu" (S. 136). Das werde an drei entscheidenden Stellen zum Ausdruck gebracht (S. 136, Anm. 9). Die Berufung auf Röm. 5, 10, wo Paulus angeblich das Leben Christi im Gegensatz zum Tod betont, weil Künneth das „mehr" auf den Gegensatz von Leben und Tod bezieht, statt auf „Versöhnte" und „Feinde", dürfte kaum haltbar sein (vgl. Althaus in Das N. T. Deutsch, z. St.). Aber auch in Röm. 5, 17 und 8, 34, die Künneth für sich anführt, kann er keinen grundsätzlichen Vorrang der Auferstehung vor dem Kreuz einsichtig machen. Vielmehr ist die besondere Herausstellung des Lebens jeweils durch den Zusammenhang bedingt. Wenn 1. Kor. 15 der Ton auf der Auferstehung liegt, so ist das nur natürlich, da diese Frage zur Zeit in Korinth problematisch war. Hier wird wirklich das ganze Evangelium in der Auferstehungsbotschaft, die aber, wie V. 3 zeigt, immer das Kreuz mit enthält, zusammengefaßt. Dem entspricht das erste Kapitel desselben Briefes, wo Paulus das ganze Evangelium unter dem Begriff „Kreuz" zusammenfaßt. Auch dieses enthält, wie die Erwähnung der „Kraft" und „Weisheit" andeutet, die Auferstehung. Der Logos vom Kreuz ist ohne Auferstehungsbotschaft undenkbar (vgl. Gal. 3, 1; 1, 1 u. a.).

Aber gerade bei der Deutung von 1. Kor. 1 wird noch einmal die Frage akut, ob Paulus nicht doch das Kreuz als die der Welt zugewandte Seite des Heilsgeschehens in eine andere Ebene versetzt als die Auferstehung, die er gegenüber den Juden und Griechen, also Nichtglaubenden, nicht erwähnt. Ist nicht die Kreuzestatsache allen Augen zugänglich, während der Blick für die Auferstehung erst im Glauben erschlossen wird? Darauf ist zweierlei zu antworten:

Erstens begegnet das Kreuz den Juden und Griechen nicht anders denn als Logos vom Kreuz, dieser aber enthält eben gerade die Auferstehungsbotschaft mit, wie ein Blick auf die Apostelgeschichte und Paulus zeigt. Die Botschaft trennt beide Fakta nicht.

Zweitens erkennen die Nichtberufenen auch das Kreuz nicht als das, was es ist, da von ihnen 2. Kor. 4, 4 gilt: „Deren Sinn der Gott dieser Welt in ihrem Inneren geblendet hat, daß sie nicht schauen das Leuchten des Evangeliums von der Herrlichkeit Christi, der das Abbild Gottes ist.“ Nicht einmal „die Mächtigen dieses Äons“ haben das Kreuz als das erkannt, was es ist, „sonst hätten sie den Herrn der Herrlichkeit nicht gekreuzigt“ (1. Kor. 2, 8). Die geblendeten Augen sehen also vom Kreuz nur ein relatives, geschichtliches Phänomen, das ihnen ein Fragezeichen bleibt und dessen Anspruch zum Ärgernis wird. So viel kann aber auch von der Auferstehung gesagt werden. Ein Hinweis auf die Zeugen, das leere Grab, die sich in der „gegenständlichen“ Sphäre auswirkenden Charismata, die alle auf jenes Ereignis hinweisen, mag genügen, um anzudeuten, daß diese es mit jener fragwürdigen Erkennbarkeit des Kreuzes aufnehmen kann.

Man darf dabei aber Paulus nicht die modern gestellte Frage vorlegen, ob der Auferstandene auch den Juden und Griechen in gleicher Weise hätte sichtbar werden können, wie es ihnen das Kreuz wurde. Paulus fragt nicht nach der Denkbarkeit und Möglichkeit, sondern geht von der Tatsächlichkeit aus, daß Jesus als der Auferstandene sich nur seiner Gemeinde gezeigt hat. Er fragt aber nicht weiter, ob Jesus sich anderen Menschen auch hätte zeigen können und sie ihn dann hätten sehen können. Er betont vielmehr in gleicher Weise die Faktizität von Tod, Grab und Auferstehung Jesu. Alle drei sind die Geschichte Gottes mit seinem Christus und haben deshalb grundsätzlich keinen verschiedenen Charakter. Deißmann sagt: „Kreuzestod und Auferstehung Christi können bei Paulus nicht isoliert werden als zwei auseinanderfallende Tatsachen; sie sind vielmehr in seiner Betrachtung untrennbar verbunden“ (Paulus, S. 153). Und Barth: „Die christliche Lehre und Verkündigung darf sich dadurch nicht beirren lassen in der Erkenntnis, daß schon das Wort vom Kreuz nur da verstanden und ausgerichtet ist im Sinne der Schrift und des Bekenntnisses, nämlich als ‚Gottes-

Kraft‘ (1. Kor. 1, 18), wo es in seinem ganzen furchtbaren Ernst die Freude und den Frieden der Osterbotschaft verkündigt, wie umgekehrt das resurrexit die ganze Not und Frage des Karfreitags nicht beseitigt, sondern so in sich schließt, daß sie sogar erst von ihm aus wirklich als Not und Frage eingesehen werden kann. Der Gekreuzigte ist der Auferstandene und der Auferstandene ist der Gekreuzigte" (Credo, S. 85). So eignet dem Kreuz wie der Auferstehung Christi in gleicher Weise der Charakter eines geschichtlichen Geschehnisses, wobei es sich eigentlich nicht um zwei bzw. drei Ereignisse, sondern um eines handelt, von dem gilt, daß es Perfektum, Konkretum und Singularität kennzeichnet.

In seiner „Auferstehung der Toten" hat Barth neben die erwähnten drei Akte des Christusgeschehens als selbständigen vierten die Erscheinungen gestellt. Diese Ablösung liegt aber gerade nicht in der Absicht des Paulus, wie ein Blick auf 1. Kor. 15, 12—19 beweist: Paulus liegt daran, durch die Aufzählung der Erscheinungen die Tatsächlichkeit der Auferstehung Jesu zu erweisen, um auf diese gestützt seinen in V. 12—19 geführten Gedankengang gegen die korinthischen Auferstehungsleugner zu ermöglichen. „Die Erscheinungen sind die Fortsetzung des: Er ist auferstanden. Die Kette von Zeugen ist eingeschlossen in die göttliche Heilstat. Ferner ist die Reihe dieser Zeugen eine grundsätzlich abgeschlossene" (H. D. Wendland, Die Briefe an die Korinther, in Das N. T. Deutsch, S. 79).

3. Das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen als Inhalt der Predigt und Überlieferung des Paulus ist ein einheitliches Geschehen, dessen einzelne Akte sich zu einem geschlossenen Ganzen zusammenschließen, wobei Paulus nicht darüber reflektiert, ob den einzelnen Akten eine verschiedene Dignität zuzusprechen ist oder sie gar verschiedenen Wirklichkeitsebenen angehören. Vielmehr liegt der Ton darauf, daß beide ein und dasselbe Subjekt haben, das in beiden Akten handelt, doch so, daß sie untrennbar voneinander sind. Das ganze Geschehen ist nach seinem hic et nunc feststellbar,

unablösbar aus dem geschichtlichen Zusammenhang, in dem es sich befindet, und hat als solches örtlich und zeitlich gebundenes Geschehen teil an der Partikularität aller geschichtlichen Ereignisse. Nur wo die Geschichtlichkeit ernst genommen wird, wird das Ärgernis der neutestamentlichen Botschaft erkannt: „Das Wort ward Fleisch." Ein relatives geschichtliches Ereignis, das der menschlichen Beurteilung und dem Mißverstehen unterliegt, erhebt den Anspruch, „Mitte der Geschichte" zu sein, und zwar nicht als Idee, sondern gerade als einmaliges Geschehen. „Nein, nicht der Gedanke der Auferstehung war (sc. den Griechen) unerträglich, sondern eine Botschaft von der Auferstehung, die kein Mythos war. Daß hier von einer Auferstehung die Rede war, die sich einmal ereignet hat, die ein übergeschichtliches, aber in die Geschichte eingegangenes Ereignis war, das war der Anstoß ... Daß ein Mensch, der zu einer bestimmten Zeit, an einem bestimmten Ort gelebt hatte, dessen Tod ein feststellbares historisches Faktum war, die Offenbarung sein sollte, das war das Unerträgliche für die Griechen ebenso wie für die modernen Menschen" (Sasse in Mysterium Christi, S. 128). „Das ist nicht Zufälligkeit, sondern es drückt sich darin etwas vom tiefsten Wesen und von der Besonderheit der urchristlichen Frömmigkeit gegenüber ihrer Umwelt aus, daß sie an diesen bestimmten historischen Vorgang, an die Geschichte Jesu, sich gebunden und an ihm orientiert weiß ... Aber wenn er (sc. Paulus) von ihr (sc. der Geschichte Gottes in Christus) redet, so haftet sein ganzes Interesse an dem konkreten historischen Punkt des Sterbens und Auferstehens dieses ‚Menschen' Jesus" (G. Kittel im Mysterium Christi, S. 50 f.). „Nun ist das Christentum mit einem Schlage hineingeworfen in die ganze Unsicherheit, in die ganze Relativität, die aller historischen Erkenntnis anhaftet. Es ist gebunden an eine Sache, die bezweifelt werden kann" (G. Kittel, a. a. O. S. 56).

Damit ist deutlich, daß für Paulus dieses Ereignis zwar ganz geschichtliches, aber nicht nur geschichtliches Ereignis ist. Indem das Christusereignis ein geschichtlich partikulares

Geschehen wird, in dem Gott selbst in der Geschichte anwesend ist, sprengt es zugleich den Rahmen der Geschichte. Eine Aufteilung des Kreuzes auf die Geschichte und der Auferstehung auf die Geschichtstranszendenz bedeutet eine Aufhebung der paradoxen Spannung, die das Wesen dieses Geschehnisses ausmacht. Dann würde dieses Ereignis gerade nicht den Rahmen der Geschichte sprengen, sondern sich ihren Kategorien einfügen, weil ein geschichtstranszendentes Geschehen die Geschichte nicht sprengen kann, da es ja jenseits der geschichtlichen Ebene liegt und sich mit dieser nicht ernsthaft schneidet. In seinem Aufsatz „Die Bedeutung des geschichtlichen Jesus für die Theologie des Paulus" sagt Bultmann: „Auch die Urgemeinde verkündigte nicht eine neue apokalyptische Phantasie oder eine neue Missiasidee, sondern Jesus als den Messias. Denn das Entscheidende ihres Kerygmas ist . . . ., daß dieser Jesus, der Gekreuzigte, als der Messias kommt, d. h. aber: Auch für sie war die Entscheidung in der Vergangenheit gefallen an der geschichtlichen Person Jesu." Bei Paulus ist das explizite geworden: „Im geschichtlichen Jesus ist der neue Äon angebrochen" (Glauben und Verstehen, S. 204).

b) Die Geschichtlichkeit des Christusgeschehens im Rahmen der Aussage vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus.

Läßt sich die aufgezeigte Charakteristik des Kreuzes- und Auferstehungsgeschehens auch im Rahmen der Aussage vom Mitsterben usw. halten? Es wurde schon darauf hingewiesen, daß es im Wesen dieser Aussage begründet ist, wenn von ihr nur in beschränktem Maße eine Antwort auf unsere Frage erwartet werden kann, da es nicht die Absicht des Paulus ist, in dieser Aussage das Christusgeschehen zu beschreiben, sondern die Bezogenheit der christlichen Existenz auf dasselbe sicherzustellen. Paulus setzt das richtige Verständnis des Christusgeschehens in dieser Aussage voraus und kann es deshalb unbesprochen lassen. So wundern wir uns

nicht, wenn diese Aussagen für unsere Fragestellung unergiebig sind und nur in gelegentlichen Nebenaussagen Aufschlüsse bieten.

Aber so viel zeigt sich doch, daß das Geschehen, auf das sich das Mitsterben usw. bezieht, als ein vergangenes, abgeschlossenes und einmaliges anzusehen ist (Kol. 2, 12; 3, 1 ff.; Eph. 2, 5 f.). Dabei bleibt es allerdings möglich einzuwenden, daß diese Einmaligkeit und Abgeschlossenheit nicht durch jenes Geschehen, sondern durch die mit diesen Aussagen aufs engste verbundene Taufe, in der sich das Mitsterben usw. realisiert, bedingt wäre, da sie ein einmaliges, perfektisches und konkretes Geschehen im Leben des Christen ist. Aber Gal. 2, 19 f. begegnet das „Mitgekreuzigt" nicht im Rahmen der Taufaussage, sondern der Frage nach dem Verhältnis von Gesetz und Glaube. Mag das Perfekt der Aussage von V. 19b durch die Taufe mit bedingt sein, so erweist doch der Zusammenhang, daß hier das Kreuz Christi als ein vergangenes, abgeschlossenes und einmaliges Geschehen verstanden wird. Nicht nur die Partizipia Aoristi in V. 20 „der mich geliebt und sich für mich hingegeben hat", die sich auf ein abgeschlossenes, geschichtliches Ereignis beziehen, sondern auch V. 21 „Christus ist umsonst gestorben" weist darauf hin. Daß es in dem Zusammenhang des Mitsterbens um das gleiche Geschehen wie das in der Verkündigung bezeugte geht, das demnach auch in gleicher Weise zu charakterisieren ist, erweist der unmittelbare Übergang zur Besprechung der paulinischen Predigt in Galatien und ihres Inhalts, des „gekreuzigten Christus" (3, 1; Perfektum!). Es ist undenkbar, daß Paulus in 2, 19b das Kreuz Christi, dem er seine Existenz durch das „mit" verbunden sieht, anders versteht als drei Verse später, wo es Inhalt seiner Predigt ist.

Vielleicht noch deutlicher bewährt sich das gewonnene Bild des Christusgeschehens als auch für die Aussage vom Mitsterben usw. gültig in Röm. 6, 9 f. Hier liegt Paulus daran, die Faktizität des Christusgeschehens zu betonen, um dadurch die schon gültige Entmächtigung des Todes und der

Sünde Christus gegenüber, vor allem aber den auf Christus Getauften gegenüber festzustellen. Sowohl die Auferstehung (V. 9) als auch der Tod Christi (V. 10) sind einmal geschehene, abgeschlossene und deshalb unwiederholbare Ereignisse. „Dieser Tod Christi, da Christus durch das Nichts hindurchgegangen ist, durch die absolute Vernichtung, mit der die Sünde abgebüßt ist, ist ein für allemal erfolgt. Wenn Christus ein für allemal gestorben ist, dann braucht er nicht noch einmal zu sterben“ (Heim, Römer S. 104). Durch dieses ἐφάπαξ ist die klare Scheidung zwischen dem Geschehen, das die paulinischen Aussagen vom Mitsterben usw. bezeugen, und dem Geschehen der Mysterienkulte vollzogen. Letztere beziehen sich auf ein zeitloses, sich je wiederholendes Geschehen, das den Charakter des Mythischen trägt. Paulus aber liegt alles an der Singularität und dem Perfektum, also den Momenten, die durch das „ein für allemal“ für Tod und Auferstehung Jesu in gleicher Weise gesichert sind (vgl. Althaus, Der Brief an die Römer, S. 47 ff., besonders den Exkurs: Die Taufe bei Paulus und in den Mysterien, in Das N. T. Deutsch; und Heim, Römer, z. St. — Vgl. hierzu auch oben S. 9 ff.). Besteht ein Anhaltspunkt, der auch auf das dritte Moment, die Konkretheit dieses Geschehens, schließen läßt? Wenn man von der Erwähnung des Kreuzes in Röm. 6, 6 absieht, die hierfür nicht ausreicht, bietet Röm. 7, 4b einen solchen. Hier wird der Gedankengang von Röm. 6, 1—14 aufgenommen und das Mitsterben als ein Getötetwerden „durch den Leib Christi“ erläutert. Dabei liegt wiederum wie in Röm. 6, 10 der Ton auf der Einmaligkeit und Abgeschlossenheit dieses Geschehens, da gerade darin die Spitze des gebrauchten Bildes von der Ehe liegt. Die Erwähnung des „Leibes“ kann nicht anders verstanden werden denn als Beziehung auf den konkreten Leib Christi, der am Kreuz gestorben ist. Als dieser Leib sein Leben aushauchte, als Jesus von Nazareth ein für allemal starb, da „seid ihr eines anderen geworden“ und das so unbestreitbar, wie dieser Tod ein konkretes Faktum der Geschichte ist. Paulus sieht also das Christusgeschehen im Rahmen der

Verkündigung und der Aussage vom Mitsterben usw. unter gleichem Aspekt: Es handelt sich um ein einmaliges, unwiederholbares, nach Ort und Zeit bestimmbares, konkretes Geschehen. Dieses Urteil hat auch für die Aussagen vom Mitsterben usw. Gültigkeit, die nichts über den Charakter des Christusgeschehens erkennen lassen, solange in ihnen nicht das Gegenteil nachgewiesen ist. Die Richtigkeit der vorgetragenen Auffassung erhellt auch daraus, daß das eschatologische „mit Christus" in der Parusie von 1. Thess. 4, 14 sich auf ein ganz konkretes, nach Analogie geschichtlicher Ereignisse beschriebenes Geschehen bezieht, das einmalig zu diesem Zeitpunkt eintreten wird. Wird also der geschichtliche Charakter des Christusgeschehens, auf das die Aussage vom Mitsterben usw. bezogen ist, bestritten, so fällt die Last des Beweises nicht dem zu, der die Geschichtlichkeit behauptet, denn diese ist das Nächstliegende und mit der sonstigen Beurteilung dieses Geschehens Übereinstimmende, sondern dem, der diesem Geschehen die Geschichtlichkeit abspricht. Dieser Charakter eignet, wie aus obiger Untersuchung über die Tempora hervorgeht, allen Akten des Christusgeschehens im Rahmen des Mitsterbens usw. in gleicher Weise. Die Frage, ob nicht die Auferstehung hier statt im Perfekt im Futurum begegnet, hat sich als Ausdruck der eschatologischen Spannung dieses Geschehnisses erwiesen, die weniger dem Christusgeschehen selbst eignete, als der von ihm bestimmten christlichen Existenz, die als ein „schon" und zugleich als ein „noch nicht" sich aufdeckte.

c) Auseinandersetzung mit A. Deißmann und A. Schweitzer über den Gegenstand der Sterbens- und Auferstehungsgemeinschaft.

1. Adolf Deißmann kommt in seinem „Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze", 2. Aufl., 1925, zu einer der vorgetragenen widersprechenden Auffassung. Das Kreuzesgeschehen, das er in unmittelbarer Einheit mit der Auferstehung sieht, ist nach seiner Ansicht für Paulus

kein geschichtliches Geschehen, wenigstens kommt es für Paulus als solches im Zusammenhang der „Passionsmystik" nicht in Betracht, sondern als eine übergeschichtliche, zu jeder Zeit gleich gegenwärtige, pneumatische Realität. Denn „der Kult selbst bedarf zu seiner lebendigen Auswirkung nicht eines historisch ermittelbaren oder gar historisch festgestellten vollständigen Unterbaues. Er ist ja eine seelische Bezogenheit auf die gegenwärtige Gottheit, und er hat in sich die Kraft einer fortwährenden Vergegenwärtigung dessen, was wir auf der akademischen Schulbank ‚historisch' nennen. Der Kult selbst überliefert daher seine Anfänge als Mythos oder Heilsgeschichte und rückt sie dadurch in das Metahistorische, d. h. er macht sie zum ewig Gegenwärtigen" (S. 97). So wichtig die Abwehr eines falschen Historismus und das Anliegen der Vergegenwärtigung ist, so müssen wir doch an Deißmann eine grundsätzliche Frage stellen, von deren Beantwortung es abhängt, ob seine Deutung richtig und d. h. paulinisch ist und deshalb unsere Deutung in Frage stellt: Ist der Ansatz der ganzen Interpretation Deißmanns sachgemäß? Anders ausgedrückt: Sind die Kategorien, in denen Deißmann Paulus zu begreifen sucht, geeignet, das spezifische Anliegen des Paulus zu erfassen und zum Ausdruck zu bringen, oder sind sie durch ein außerpaulinisches Vorverständnis bestimmt und können deshalb Paulus wohl in einen bestimmten religionsgeschichtlichen Zusammenhang einordnen, das spezifisch Paulinische aber gerade nicht erkennen lassen? Von der Beantwortung dieser grundsätzlichen Frage hängt die Richtigkeit der einzelnen, auch gerade in unserem Zusammenhang von Deißmann gemachten Aussagen ab.

Um diese Frage an Deißmann stellen zu können, muß sein Gedankengang im „Paulus" kurz umrissen werden: Der Zusammenschluß der ersten Gemeinde nach dem Tode Jesu bedeutet die Entstehung „des neuen Kultes". Dieser Begriff bedarf einer Definition, um vor Mißverständnis geschützt zu sein: Er ist nicht Kultus, sondern „was als seelische Voraussetzung vor dem Kultus liegt: Eine Bezogenheit auf die Gottheit, eine Stellungnahme zur Gott-

heit, Bereitschaft zu religiösem Verhalten, zu religiösem Handeln, religiöses Handeln selbst" (S. 92). Es gibt agierende und reagierende Kulte. Letztere sind dadurch gekennzeichnet, daß von ihnen im Gegensatz zu ersteren gilt: „Gott selbst ist dabei der eigentliche Liturg, der Theurg im höchsten Sinne, der Einzelmensch oder die Gemeinde spricht nur das Amen" (S. 94). Die Entstehung von Kulten ist zurückzuführen auf „das Emporstoßen verhandener Energien" oder „die erlebten Mysterien eines Wunders" (S. 96). Dementsprechend ist der Kult nicht auf historische Tatsachen, sondern auf die gegenwärtige Gottheit ausgerichtet, seine Anfänge werden ihm zum ewiggegenwärtigen Mythos, der sich aus dem historischen Boden löst. Diesem aus allgemeinen religionsgeschichtlichen Erwägungen gewonnenen Schema ordnet Deißmann den christlichen Kult ein: „Mit alledem ist der neue Kult die klassische Verkörperung eines reagierenden Kultes" (S. 99).

Deißmann hat aber noch ein zweites Schema, das er an Paulus heranbringt: Mystik ist „jede Frömmigkeit, die den Weg zur Gottheit durch innere Erfahrung ohne rationale Vermittlung direkt gefunden hat" (S. 118). „Die Unmittelbarkeit der Verbindung mit der Gottheit ist für die Mystik konstitutiv" (S. 119). Die Mystik hat aber wiederum zwei Typen, die unio- und die communio-Mystik. Paulus ist communio-Mystiker (vgl. S. 121).

Von diesen religionsgeschichtlichen Schemen aus stößt Deißmann gegen das Zentrum der paulinischen Gedankengänge vor: „Österliche Erlebnisse des Simon Petrus und der anderen sind es gewesen, die den Jesuskult haben entstehen lassen, außerordentliche religiöse Erschütterungen außerordentlicher Menschen." Sie „sind der psychologische Ausgangspunkt". Was diesen Kult von anderen unterscheidet, ist, daß die Kultgestalt „nicht im Nebel der Mythologie verborgen" blieb, sondern sie „ist ein Mensch von Fleisch und Blut, den meisten unter den ersten Kultgenossen persönlich bekannt und im lebendigen Überlieferungsstrom unvergänglicher und unvergleichlicher Worte täglich gegenwärtig" (S. 98 f.).

So ist auch Paulus vom Damaskuserlebnis her zu verstehen, das für ihn „das grundlegende mystische Erlebnis" war. „Alles, was man Christusmystik des Paulus nennen kann, ist die Reaktion auf dieses Initiationserlebnis" (S. 105). Die paulinische Frömmigkeit findet Deißmann klassisch ausgeprägt in den Formeln „Christus in Paulus, Paulus in Christus". Es ist der gegenwärtige pneumatische Christus, nicht eine Person der Vergangenheit, „sondern eine Realität und Macht der Gegenwart, eine ‚Energie', deren Lebenskräfte täglich in ihm selbst sich auswirken" (S. 107 f.). „Wie hat Paulus sich seinen Pneuma-Christus vorgestellt? Die Antwort ist abhängig von der Art, wie man das Pneuma bei Paulus definiert" (S. 113). Dieses wird als eine „himmlische, aus göttlichem Lichtglanz bestehende Leiblichkeit" erklärt. „Der Pneuma-Christus des Paulus ist nicht ein den Phantastereien der religiösen Phantasie ausgesetztes weiches, verschwommenes Gebilde, das sich ins Uferlose, Nebelhafte verflüchtigt, sondern hat seinen festen Halt am Kreuz ... Die mystische Gemeinschaft mit dem Pneuma-Christus macht dem Apostel alles das, was wir den ‚historischen' Christus nennen, alles das, was, auf Golgatha kulminierend, dem Apostel als Jesus-Überlieferung vertraut geworden war, zur Gegenwart. Hier zeigt sich jene vergegenwärtigende Macht der mystisch-kultischen Bezogenheit in besonders deutlicher Weise" (S. 114).

Es war notwendig die Hauptgedanken Deißmanns zu referieren, um einerseits die Bedeutsamkeit seiner Untersuchung zu empfinden, andrerseits aber die grundsätzliche Frage an Deißmann stellen zu können, ob nicht sein Weg notwendig an dem Verständnis des Paulus vorbeiführt. Ist es nicht schon methodisch geboten, von dem auszugehen, was Paulus selbst in den Mittelpunkt stellt, nämlich von der Botschaft vom Kreuz und der Auferstehung Jesu? Deißmann geht statt dessen von aus der Religionsgeschichte gewonnenen Kategorien aus. Er ordnet Paulus in den Zusammenhang außerchristlicher Kulte ein, während Paulus sich von diesen allen toto coelo geschieden weiß. Das entscheidende aber

ist dies: Auch Deißmann erkennt, daß in dem „Christuskult“ alles daran hängt, daß Gott als der mit den Menschen Handelnde erkannt wird. Er sucht dem durch die Kategorie des „reagierenden Kultes“ gerecht zu werden, nimmt damit aber gerade diesen Gott und sein Handeln nicht ernst, da er beides durch die Einordnung in das Schema anderen Göttern und Geschehnissen gleichordnet. Die Folge ist, daß *das Gewicht vom Handeln Gottes in das menschliche Subjekt verlegt* wird, an dessen psychologischer Zuständlichkeit alles hängt. Während bei Paulus überall und in allem Gott bzw. Christus das Subjekt ist, sind es hier die „religiösen Erlebnisse außerordentlicher Menschen“. In diese gegenständliche Ebene der Psychologie wird alles projiziert, da findet alles seine Rubrik, der es eingeordnet werden kann. Es nimmt nicht wunder, wenn sich in dieser Ebene der Gegenständlichkeit das personale Moment der „Christus-Mystik“ verliert und zu der Begegnung mit dem „Pneuma-Christus“ wird, der im Grunde ein Es, „göttliche Lichtsubstanz“ ist. Dementsprechend ist diese Christus-Mystik „Christus-Kontemplation“: Christus wird Objekt des religiösen Ich, das ihn sich vergegenwärtigen kann. Daß es sich dabei nicht um den geschichtlichen Christus handelt, sondern um eine „pneumatische, mystisch vergegenwärtigte und lebendige Realität“ (S. 157), ist logisch. Deißmann hat durch seinen Ansatz, in dem er Paulus vorgegebenen religionsgeschichtlichen Kategorien einordnet, notwendig die Botschaft vom geschichtlichen Christus zum geschichtsjenseitigen Mythos umgedeutet. Das Urteil Künneths über die Umdeutung der Auferstehung zum Mythos trifft deshalb auch Deißmann: „Im Mythischen drückt sich die allgemeine religiöse Orientierung nach einem Jenseitigen aus, wobei es charakteristisch ist, daß dieses Jenseitige abstrakt neutral gefaßt wird, seine inhaltliche Bestimmtheit dagegen von sekundärer Bedeutung ist. Demgegenüber hat es die Auferstehungsbotschaft gerade mit einer revelatio specialis zu tun ... Das, was die Auferstehung Jesu besagt, ist nicht ein symbolkräftiger Ausdruck einer generellen Zuständlichkeit, eines zeitlosen Seinshinter-

grundes, sondern die strenge Einmaligkeit und Einzigartigkeit eines Konkretums, das gleichsam die Zeitlinie durchbricht und darum als Perfektum sich nicht der Allgemeinheit mythologischer Ideen einordnen läßt" (Theol. d. Auferst., S. 35). Die Ungeeignetheit des Begriffs des Mythos, den Deißmann für das paulinische Christusverhältnis gebraucht (Paulus, S. 97), ist darin begründet, „daß an der Erzeugung des Mythos das schöpferische Seelentum des Menschen, mögen auch noch so viele Einwirkungen von außen vorliegen, ausschlaggebend beteiligt ist. Der Mythos ist Ausdruck anthropozentrischer Religiosität. Eine Verbindung von Mythos und Auferstehung Jesu aber stellt dann offenkundig eine prinzipielle Verkennung des völlig anders gearteten Anspruchs der Auferstehungsbotschaft dar" (Künneth a. a. O., S. 36). Indem Deißmann in der religionsgeschichtlichen Ebene begann unter Absehung von der Paulus aufgegangenen neuen Christus-Dimension, die Botschaft und Existenz des Paulus bestimmt, ist es ihm nicht möglich gewesen, zu dieser aufzusteigen, vielmehr hat er letztere in die vorgefundene Ebene projiziert, in der sie im Gebiet der religiösen Psychologie und ihres mythischen Denkens eine Erklärung zu finden schien.

Werfen wir zum Schluß noch einen Blick auf das Verständnis der „Passionsmystik" bei Deißmann: Das Mitsterben usw. wird als mystische Leidenskontemplation verstanden, die nacherlebt werden will. Auch hier kommt alles auf das religiöse Subjekt an, das sich Christus vergegenwärtigt: „Überall steht hier das Kreuz vor der Seele des Erlösten nicht als ein düsteres, den Heilshistorikern und Christologen preisgegebenes, hölzern-hartes und kahles Stück Vergangenheit, sondern als lichtes Gegenwartsmysterium, das ihm in dem Lebendigen erschlossen ist" (a. a. O. S. 157). Demgegenüber ist zu fragen, ob nicht jenes Mitsterben usw. von Paulus Röm. 6 und Kol. 2 u. 3 gerade als etwas ins Feld geführt wird, was *vor* aller psychologischen Erwägung und ethischen Tat die Wirklichkeit des Getauften ausmacht, weil es ein *Widerfahrnis* von Gott her ist.

Deißmann wird zu der Annahme gezwungen, Paulus habe ein doppeltes Verständnis des Christusgeschehens: 1. Kor. 15 ist es das Geschehen unter Pontius Pilatus, sonst aber ist es jene übergeschichtliche Realität. Das Verständnis der einzelnen Aussagen des Paulus ist bei Deißmann durch sein Gesamtverständnis bedingt und kann deshalb trotz wertvoller Einzelerkenntnisse nicht als stichhaltiger Einwand gegen das geschichtliche Verständnis des Christusgeschehens anerkannt werden.

2. Albert Schweitzer hat in seiner „Mystik des Apostel Paulus", 1930 zu unserer Frage Stellung genommen. Er hat es dabei im Unterschied zu Deißmann versucht, sich auf den Boden des Paulus zu stellen und ausgehend von dem, was nach seiner Meinung das entscheidend Neue für Paulus ist, den Gedanken des Paulus nachzugehen. Wollte Deißmann die Frömmigkeit des Paulus untersuchen, die im religiösen Subjekt zentriert ist, so liegt für Schweitzer das Schwergewicht des Paulus im ganz Objektiven: in einer dem Paulus durch die Begegnung mit Christus erschlossenen neuen eschatologischen Weltschau. Vor seinen Augen rollt ein gewaltiges, kosmisches Weltendrama ab, das im Christusereignis kulminiert und der Parusie zustrebt. Dieses Drama spielt sich in heilsgeschichtlichen Phasen ab, die jeweils durch ein nach Art geschichtlicher Ereignisse gedachtes Heilsereignis eingeleitet bzw. begrenzt werden. Das entscheidende Ereignis ist das Kreuz und die Auferstehung Jesu Christi. Es ist die Äonenscheide. Während Jesus dieses Ereignis als Ende des alten und Anbruch des neuen Äons erwartet hatte, war es die Aufgabe des Paulus, in der durch Ostern veränderten Situation zu verstehen, inwiefern es möglich war, daß in der Auferstehung Jesu der neue Äon doch angebrochen ist, obgleich der alte noch fortbesteht und die Parusie auf sich warten läßt.

Nach Schweitzer löst Paulus diese Spannung durch die Lehre, daß die Auferstehung tatsächlich den Anbruch des neuen Äons bedeutet, und daß sich beide Äonen nun gleichsam übereinander geschoben haben. Zwar stellt der eine

den anderen in Frage, ist doch der alte durch die Mächte beherrscht und seine Seinsweise die des Fleisches. Der neue steht dagegen unter der Herrschaft des Auferstandenen. Dieser schenkt den Erwählten eine neue Leiblichkeit, die von dem Pneuma bestimmt und durchwaltet wird. Diese Spannung kommt in den Erwählten zum Austrag, sofern sie Glieder der sichtbaren Welt in der Seinsweise des Fleisches sind und Glieder des neuen noch unsichtbaren Äons, die bereits eine neue Leiblichkeit des Geistes haben. „Damit wären die Voraussetzungen für das Erleben des Zukünftigen und Ewigen in dem Gegenwärtigen und Zeitlichen gegeben, was ja der Vorgang der Mystik ist. Die so verstandene Mystik wäre von jeder anderen dadurch unterschieden, daß das Ineinander von Ewigem und Zeitlichem bei ihr nicht durch einen Akt des Denkens zustande käme, sondern in der Wirklichkeit tatsächlich vorläge und vom Denken nur erfaßt zu werden brauchte" (S. 38). Diese Mystik ist keine ruhende Kontemplation, sondern das Hineingestelltsein in einen kosmischen Prozeß, der sich naturhaft an der Existenz des Menschen ereignet: Zur neuen Leiblichkeit geht es nur durch ein Sterben der alten und ein Wiederauferstehen einer neuen Seinsweise.

Die Ernstnahme des eschatologischen Weltbildes des Paulus wird dem Apostel besser gerecht als seine Projektion in die religionspsychologische Ebene. Tod und Auferstehung Jesu sind kosmische Ereignisse, die ihre einmalige, unverrückbare Stelle in dem Ablauf der eschatologischen Geschichte haben. Sie behalten ihre geschichtliche Härte und Konkretheit.

Nun aber gerät Schweitzer gerade gegenüber der Aussage vom Mitsterben usw. in Schwierigkeiten. Wie sind diese Aussagen, die die Existenz des Erwählten mit jenem Ereignis der Geschichte Jesu verbinden, möglich, zumal die menschliche Existenz raumzeitlich von jenem Ereignis geschieden ist? Schweitzer löst diese Frage dadurch, daß er das Mitsterben usw. nicht unmittelbar auf das Christusgeschehen bezieht, sondern zwischen dieses und die mensch-

liche Existenz „Auferstehungskräfte“ einschaltet. Er wertet die Auferstehung als ein messianisches Ereignis, das eine übernatürliche Weltzeit einleitet. Sie ist ein „Anfangsereignis“. „Durch die Auferstehung Jesu ist offenbar, daß Auferstehungskräfte, d. h. Kräfte der übernatürlichen Welt, in der Kreatürlichkeit bereits am Werke sind.“ Denn „entscheidend für den Charakter der Auferstehung Jesu und seiner Wiederkunft ist nicht ihr äußeres Ansehen, sondern die Art der in ihr wirkenden Kräfte“ (S. 98 f.). Mit diesen Kräften tritt der Erwählte in Verbindung und erst durch ihre Vermittlung mit dem Auferstehungsereignis. Sie wirken auch den Sterbens- und Auferstehungsprozeß des Gläubigen.

Dreierlei ist gegen diese zunächst einleuchtende Deutung einzuwenden: Erstens ist die einzigartige Stellung der Auferstehung innerhalb der Heilsgeschichte verkannt. Trotz 1. Kor. 15, 20 reicht es nicht aus, die Auferstehung als Anfangsereignis zu werten, das eine neue Weltperiode einleitet und neben dem noch grundsätzlich andere Heilsereignisse stehen. Für Paulus ist sie, um im Bilde zu reden, nicht nur ein Punkt auf der Linie, sondern das Zentrum des Kreises, auf das alle Punkte der Peripherie in gleicher Weise bezogen sind. Es ist aber die Paradoxie des Kreuzes- und Auferstehungsgeschehens, daß es zugleich selbst ein Punkt auf der Kreisperipherie ist. Dadurch wird das gebrauchte Bild gesprengt. Das ist aber sachgemäß, da auch das Christusgeschehen die Begriffe Übergeschichte und Geschichte sprengt.

Damit hängt der zweite Einwand zusammen: Trotz der Behauptung des dynamischen Gegensatzes beider Äonen denkt Schweitzer den neuen nach Analogie des alten. Er ist zu sehr Rationalist, um nicht raumzeitlich zu denken, und zwar stellt er sich die Zeit räumlich als Linie vor. Diesen Zeitbegriff wendet er auch auf den neuen Äon an. Eine unmittelbare Verbindung der Existenz mit dem Anfangsereignis durch Ausschaltung der trennenden Zeitstrecke scheint ihm undenkbar. So schaltet er als Zwischenglied die natur-

haften, d. h. doch wohl raumzeitlich gedachten Auferstehungskräfte ein. Entsprechend richtet sich sein Interesse besonders auf die Frage nach der neuen Leiblichkeit, die er sich auch nur nach der Art der alten naturhaft vorstellen kann, während Paulus das Sosein derselben relativ gleichgültig ist. Paulus spricht über ihr Wie nur einmal, um eine an ihn gestellte Frage zu beantworten (1. Kor. 15, 35 ff.). Er betont dabei die Realität des neuen Leibes, sagt dagegen von seinem Sosein nur die völlige Andersartigkeit aus.

Der dritte Einwand folgt aus den beiden ersten: Schweitzer nimmt das „mit Christus" nicht prägnant genug. Dieses gewinnt sein Gewicht durch die Gewißheit der persönlichen Gemeinschaft mit Christus selbst in seinem Christusgeschehen. Handelt es sich aber beim Mitsterben usw. um ein Durchdrungenwerden von letztlich unpersönlichen Kräften, die von jenem Geschehen ausgehen, so besteht keine Gemeinschaft mit der Person des Christus in diesem Geschehen, sondern nur eine Entsprechung: Was Christus einst urbildlich widerfahren ist, ereignet sich abbildlich im Leben des Christen. Eine Berufung auf Röm. 6, 4 f. ist für dieses Verständnis nicht möglich, da sich dort der Begriff „Abbild" nicht auf das Mitsterben des Christen, sondern auf die Taufhandlung bezieht und sich das „gleich wie" aus der paränetischen Absicht des Paulus in Röm. 6 erklärt, die dem vollzogenen Akt der Auferstehung Christi gegenüber den imperativischen Charakter des neuen Lebens herauszustellen bemüht ist, nicht aber eine Aussage über das Verhältnis von Christusgeschehen und Mitsterben usw. des Christen macht.

Der Ansatz Schweitzers ist richtig, nur reicht sein rationalistisch-statisches Schema für die heilsgeschichtlich-dynamische Schau des Paulus, die ihm durch Begegnung mit dem Christusgeschehen erschlossen ist, nicht aus. Es gilt zu begreifen, daß im Christusgeschehen die Möglichkeit einer einzigartigen neuen Gemeinschaft begründet ist, die alle dem Vorgefundenen entnommenen Kategorien in Frage stellt. Schweitzer ist seinem eigenen Ansatz nicht treu geblieben: Er wollte Paulus aus sich selbst verstehen und konnte doch

nicht sein eigenes Vorverstehen so weit ausschalten, daß des Paulus Anliegen klar zum Durchbruch kommt. Es gilt die Eschatologie noch ernster zu nehmen als Schweitzer, nämlich als Einbruch der ganz anderen Wirklichkeit Gottes, der ein Sein schafft, das auch gerade in den entscheidenden Bestimmungen z. B. des Raumes und der Zeit nicht nur eine Erweiterung des Vorhandenen, sondern die Setzung eines ganz Neuen bedeutet. Vielleicht erschließt sich dann die Möglichkeit der unmittelbaren Existenzgemeinschaft des Christen mit dem Christus des Kreuzes- und Auferstehungsgeschehens, die weder dieses Geschehen erweicht (Deißmann), noch die Gemeinschaft mit Christus durch Einschaltung neutraler Zwischenglieder entpersönlicht (Schweitzer).

Bevor wir dem nachgehen, muß die andere Seite des Christusgeschehens, die schon wiederholt angeklungen ist, herausgestellt werden: Das geschichtliche Christusgeschehen ist Mitte und zugleich Ende aller Geschichte.

2. Die Heilsgeschichtlichkeit des Christusgeschehens.

Einige der im vorigen Abschnitt erwähnten Autoren zeigten die Tendenz, die Auferstehungsbotschaft aus der angeblich zu engen Kategorie des Geschichtlichen zu befreien und ihren Ort als die Geschichtstranszendenz oder „die Grenze aller Geschichte" zu bestimmen bzw. sie zu mythologisieren oder auf andere Weise ihre übergeschichtliche Bedeutung zu sichern. Die Front, gegen die diese Aussagen gemacht sind, ist bei Barth (Die Auferstehung der Toten), Künneth, Deißmann u. a. der Historismus. So wenig ein falscher Historismus das Anliegen der Christusbotschaft zu begreifen vermag, und so notwendig deshalb eine Abgrenzung gegen ein historisches Mißverstehen des Paulus sein mag, so ist doch zu fragen, ob sich nicht die genannten Deutungen durch ihre Frontstellung den Blick für das Anliegen des Paulus haben verdunkeln lassen und nun in das gegenteilige Extrem, in die geschichtslose Deutung der Auferstehung bei Paulus, verfallen sind. Wir sahen uns auf Grund der paulinischen

Texte gezwungen, an der Geschichtlichkeit des ganzen Geschehens in allen seinen Akten festzuhalten. Wir vermieden den Begriff Historizität. Dieser Begriff ist Paulus unbekannt. Ihn danach fragen, heißt ihm eine moderne Fragestellung aufzwingen, auf die er keine Antwort gibt. Darin ist Deißmann in seiner frühen Äußerung (Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", S. 80 f.) recht zu geben: „Wenn wir heute von dem ‚geschichtlichen' und dem ‚erhöhten' Christus reden, so tun wir es auf Grund der modernen Auffassung von dem Wesen der historischen Wissenschaft, für welche es selbstverständlich ist, daß nur das durch Geburt und Tod natürlich begrenzte Leben eines Menschen als historische Größe aufgefaßt werden kann. Dem antiken Menschen dagegen ist Historie alles, was im Himmel und auf Erden und unter der Erden, was in Zeit und Ewigkeit bei Göttern, Heroen und Menschen vorgeht ... Bei dem Apostel Paulus zumal, dieser von religiös-ethischen Interessen so völlig bestimmten Natur, ein Bewußtsein des modernen Geschichtsbegriffs zu suchen, ist ein grober Anachronismus. Er dachte ἀτεχνῶς; er war sich, wenn er von Christus redete, nicht bewußt: Jetzt habe ich den Boden der Geschichte verlassen und mich in ein anderes ‚Gebiet' begeben — im Gegenteil — was ihn groß gemacht hat, die einheitliche Energie seines Christusglaubens, wurzelte darin, daß er von der geschichtlichen Realität des auferstandenen, lebendigen Christus so unerschütterlich überzeugt war wie von der geschichtlichen Tatsache, daß Jesus am Kreuz gestorben ist, oder daß er eine Christuserscheinung gehabt hat." Paulus liegt also, und das ist mit der Geschichtlichkeit gemeint, an der Faktizität dieses Ereignisses. Es ist ein Geschehen, von dem es gilt, es sei wirklich, konkret, zeitlich festliegend und einmalig.

Es muß aber zugegeben werden, daß die Kategorie der Geschichtlichkeit tatsächlich als einzige zur Erfassung dieses Geschehens nicht ausreicht. Aus dieser richtigen Beobachtung sind die Versuche, das Christusgeschehen in die Geschichtsjenseitigkeit zu verweisen, zu verstehen, und so haben

diese Aussagen zum mindesten in ihrer Negation ein gewisses Recht. So erklärt Künneth, die These von der Geschichtlichkeit habe zwar „unverlierbare Wertmomente", aber „die Formulierung ist verfehlt, da sie dem Anspruch des urchristlichen Zeugnisses gerade nicht gerecht zu werden vermag. Auf das Wesentliche gesehen — so bedeutsam im einzelnen die historischen Beziehungen auch sein mögen — erschöpft sich die Auferstehungsbotschaft nicht in dem Geschichtlichen, sondern weist entscheidend über diese Sphäre hinaus. Wucht und Außerordentlichkeit des Zeugnisses von der Auferstehung Jesu begründet sich schlechterdings nicht in der Geschichtlichkeit" (Theol. d. Auferst., S. 15). Damit hat Künneth recht: Bleiben wir bei der Feststellung der Geschichtlichkeit stehen, so ist das Entscheidende an der Auferstehung noch nicht gesehen. Aber ist die Antithese Künneths richtig, daß es sich nur entweder um ein geschichtliches Ereignis oder ein Ereignis, das von einem Jenseits der Geschichte her qualifiziert wird und deshalb selbst ungeschichtlich ist, handeln muß? Sollte nicht Barth in seinem „Credo" (S. 71) die Intention des N. T. und insbesondere des Paulus besser treffen, wenn er sagt: „Sie (sc. die Kreuzes- und Auferstehungswirklichkeit Jesu Christi) ist wohl eine ewige, aber keine zeitlose, sondern zugleich eine ewige und zeitliche Wirklichkeit" (vgl. auch G. Kittel, in Mysterium Christi, S. 57). Ist das Ergebnis der vorausgegangenen Abschnitte richtig, so ist es jedenfalls nicht paulinisch, auf die Geschichtlichkeit des Kreuzes- und Auferstehungsgeschehens bzw. der Auferstehung allein zu verzichten, sondern sie ist festzuhalten. Es darf aber zugleich nicht übersehen werden, daß damit dieses Geschehen nur nach einer Seite hin charakterisiert ist, zu der noch eine andere notwendig hinzugehört. Bleibt letztere fort, und das ist beim Historismus der Fall, wiewohl er auch schon die Geschichtlichkeit anders versteht, so ist auch diese erste Seite des Geschehens nicht richtig verstanden. „Die Offenbarung hat eine zeitliche Seite, die nicht fortgedacht werden kann. Sie hat aber noch eine andere Seite. Das, was von uns aus gesehen in der Zeit geschehen ist,

ist von Gott aus gesehen, in der Ewigkeit geschehen" (Sasse in Mysterium Christi S. 139). Beide Seiten müssen, soll Paulus verstanden werden, klar zum Ausdruck kommen, dürfen aber nicht als zwei unzusammenhängende Hälften verstanden werden, so daß man einmal nur die eine Seite vornehmen und von der anderen absehen könnte. Beide stehen in einem Wechselverhältnis. Nennen wir das zur Geschichtlichkeit hinzutretende zweite Charakteristikum die „Heilsgeschichtlichkeit", so kann diese Einheit etwa folgendermaßen umschrieben werden: Es handelt sich um ein geschichtliches Ereignis, das heilsgeschichtlich qualifiziert ist, oder anders ausgedrückt: Um Heilsgeschichte, die in der Geschichte Ereignis geworden ist. Wir haben es also mit dem gleichen Tatbestand hinsichtlich des Kreuzes- und Auferstehungsgeschehens zu tun, dem das Chalkedonense durch die Zwei-Naturenlehre hinsichtlich der Person des Christus Ausdruck geben will.

a) Die Heilsgeschichtlichkeit des Christusgeschehens im Rahmen der Verkündigung (1. Kor. 15, 3 ff.).

Daß Paulus an der Geschichtlichkeit des Christusgeschehens gelegen war, hat die Untersuchung von 1. Kor. 15, 3 ff. ergeben. Ist obiger Satz, der die Doppelseitigkeit dieses Geschehens besagt, richtig, so müssen auch innerhalb der Aussage von 1. Kor. 15, 3 ff. sich Symptome aufzeigen lassen, die auf jene andere, heilsgeschichtliche Seite des Geschehens schließen lassen. Das ist tatsächlich der Fall. Beide Seiten verbinden sich zu einer Einheit. Der erste Hinweis auf die heilsgeschichtliche Seite darf in dem je bei Tod und Auferstehung Jesu in V. 3 und 4 erscheinenden Zusatz „nach den Schriften" erblickt werden. Barth erklärte in der „Auferstehung der Toten" diese Worte für Zusätze, die die Ungeschichtlichkeit jener Geschehnisse erweisen. Bultmann hält diesen Schluß für unzulässig. Dieser Zusatz schließt auch wirklich die Geschichtlichkeit nicht aus, ordnet aber das Geschehen in einen die Geschichte schneidenden Zusammenhang

ein: Die Heilsgeschichte, deren unmittelbares Subjekt Gott ist. Es kann sich also sehr wohl um ein Faktum der Geschichte handeln, aber dieses wird besonders qualifiziert. So hat dieses Geschehen seine Bedeutung zwar auch als Glied des immanenten Geschichtszusammenhanges, aber nicht vornehmlich, sondern vor allem als ein Stück des Heilsplanes Gottes. Dasselbe erhellt aus dem zum Tode Jesu gemachten Zusatz „für unsere Sünden" (V. 3). Daß dieser Tod für unsere Sünden geschehen ist, nimmt ihm keineswegs seine Faktizität. Andrerseits kann dieser Tatbestand nicht aus dem geschichtlichen Faktum oder dem Geschichtszusammenhang abgelesen, geschweige denn verstanden werden. Vielmehr kann man diesen Sinn nur erfahren, wenn man zugleich die Heilsgeschichte Gottes erfährt, in der der Sündenfall und seine Folgen eine entscheidende, wenn auch negative Rolle spielen. Der Begriff Sünde gehört als Verhältnisbestimmung zwischen Gott und Mensch in den Bereich der Heilsgeschichte, — wieviel mehr die Aufhebung der Sünde.

Nimmt man V. 12 ff. hinzu, so zeigt es sich, daß Paulus diesem Faktum der Geschichte, das als solches an der Partikularität und Relativität aller geschichtlichen Fakta teilhat, eine absolute Bedeutung zuspricht. Es ist der Sinn des Abschnittes V. 12 ff., daß Paulus den Korinthern erklärt, die Auferstehung Jesu schließe als notwendiges zweites Glied, das vom ersten nicht zu trennen ist, die allgemeine Totenauferstehung ein. Das bedeutet, daß dieses schon an sich nicht aus den immanenten Zusammenhängen erklärbare Geschehen, das die Gesetze der vorgefundenen Welt durchbricht, nicht als ein einzelnes Wunder dasteht, sondern ein „Urwunder" ist, das die vorgefundenen, den Kosmos beherrschenden Todesgesetze überhaupt durchbricht und in Frage stellt: „In der Auferstehung Jesu vollzieht Gott die Setzung einer neuen Lebenswirklichkeit" (Künneth, S. 50). Künneth trifft die Absicht unserer Verse, wenn er sagt: „Das Urwunder der Auferstehung ist Gottes schöpferische Tat, die wesensmäßig in Parallele zu dem Urwunder der Weltschöpfung zu setzen ist" (S. 51). „Die Aufer-

stehungswirklichkeit ist der Angriff des Lebens auf die raumzeitliche Wirklichkeit des Todes" (S. 53). Sie „ist demnach als ein qualitativ anderes Ereignis als alle anderen prophetischen, messianischen oder apostolischen Wunder zu begreifen" (S. 58). Das alles drückt sich darin aus, daß dieses Ereignis nicht nur die zukünftige Wirklichkeit der Gemeinde bestimmt, sondern schon jetzt eine neue Existenz sichert: Die Auferstehung Christi schließt die Befreiung der Gemeinde von der Sünde in sich (V. 17), befreit aus der Todverfallenheit, die aus dem Zusammenhang mit dem ersten Menschen, Adam, resultiert (V. 21 f.), und gibt dem Glauben der Gemeinde, auf dem sie steht, seine Gültigkeit (V. 14 und 17).

Schließlich hat dieses Ereignis heilsgeschichtlich-kosmische Bedeutung im weitesten Sinne, da es als entscheidendes eschatologisches Ereignis die Endgeschichte einleitet, die eigentlich nur eine Entwicklung der bereits in diesem Geschehen enthaltenen Wirklichkeit ist (V. 20—28).

Wir brauchen der Tatsache der Heilsgeschichtlichkeit der Auferstehung Jesu bei Paulus nicht nachzugehen. Sie liegt so offen zutage, daß sie unbestreitbar ist. Es sei nur darauf hingewiesen, daß diese heilsgeschichtliche Bedeutung nicht auf die Auferstehung beschränkt ist, sondern Paulus dieselbe ebenso dem Tod Christi zuspricht (2. Kor. 5, 14 ff.; Röm. 3, 25; 5, 8 ff. u. a.).

b) Die Heilsgeschichtlichkeit des Christusgeschehens im Rahmen der Aussage vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus.

Ließ sich der geschichtliche Charakter des Geschehens, auf das die Existenz des Christen durch die Aussage vom Mitsterben usw. bezogen wurde, nur auf Grund der Untersuchung des sonstigen Verständnisses dieses Geschehens, wie es sich in 1. Kor. 15 darbot, und durch nachherige Überprüfung des Ergebnisses an der Aussage vom Mitsterben usw. feststellen, so springt der heilsgeschichtliche Charakter des Geschehens gleich in die Augen.

Nach Röm. 6 bedeutet das Sterben und Auferstehen Christi die Überwindung des Todes und der Sünde. Diese den gegenwärtigen Äon knechtenden Mächte sind entmächtigt (V. 9 u. 10). Damit ist die Periode der Gesetzesherrschaft durch die Herrschaft der Gnade abgelöst (V. 14), ein Zeichen für den Anbruch der neuen Weltperiode. Entsprechend werden die Christen aufgefordert, sich über ihre veränderte Lage, ja erneuerte Existenz klar zu werden und sie zu bewähren. Vielleicht noch ausführlicher beschreibt Kol. 2 nach der Feststellung des durch die Taufe in das Grab Christi und durch das Mitauferstehen mit ihm geschenkten neuen Lebens die heilsgeschichtliche Bedeutung des Kreuzes, auf die jene Existenzveränderung zurückzuführen ist: „. . . indem er euch alle Sünden vergab, indem er den gegen euch zeugenden Schuldbrief in den Satzungen bestehend beseitigte, der uns entgegen war — und den schaffte er aus dem Wege, ihn heftend ans Kreuz, indem er die Mächte und die Gewalten ihrer Würde entkleidete, stellte er sie öffentlich zur Schau, triumphierend über sie in ihm." Rendtorff erklärt dazu (Der Brief an die Kol., S. 103, in Das N. T. Deutsch): „Wie konzentrische Kreise sind Sündenvergebung, Aufhebung der Satzungen (Gesetz), Besiegung der feindlichen kosmischen Mächte: Ihren Mittelpunkt haben sie alle in dem Tun des Gottes, der Christus lebendig machte und mit ihm den Glaubenden." Es handelt sich also um ein Ereignis, das nach seinen Auswirkungen beurteilt einzigartig neben der Schöpfung dasteht, ist es doch der Umsturz aller die vorgefundene Welt, den alten Äon, nach Ansicht des Juden beherrschenden Größen und der Anfang eines ganz Neuen, das sich in geschichtlichen Kategorien nicht aussprechen läßt.

Es wäre aber ein unpaulinisches Vorgehen, von den heilsgeschichtlichen, eschatologischen und kosmischen Auswirkungen auf den Charakter dieses Geschehens zurückzuschließen. Diese Auswirkungen sind verborgen und gestatten deshalb diesen Schluß nicht. Paulus geht den entgegengesetzten Weg. Das Christusereignis ist als einzigartiges gegenüber allen geschichtlichen Ereignissen dadurch

qualifiziert, daß Gott selbst sein unmittelbares Subjekt ist: Gott erweckt den Christus (Kol. 2, 12; 2. Kor. 13, 4; 1. Kor. 6, 14; 15, 15). Er ist es, der ihn zum Leben ruft (Eph. 2, 5 f.; Kol. 2, 13). Er ist auch der Handelnde im Kreuzesgeschehen (Röm. 3, 25; 5, 8; 2. Kor. 5, 19 ff.).

Der heilsgeschichtliche Charakter des Geschehens wird aber auch dadurch gesichert, daß es unlöslich mit der Person Christi verknüpft ist. Das Kreuz und die Auferstehung sind, was sie sind, nur sofern sie Geschichte dieses Jesus von Nazareth sind, der der Christus Gottes ist. Geschehen und Person werden zu einer untrennbaren Einheit, so daß die Person das göttliche Handeln, Gottes Subjektsein in diesem Geschehen garantiert (Phil. 2, 6—11; 2. Kor. 8, 9), und andrerseits die Person Jesu Christi für Paulus nicht anders als in bezug auf dieses Geschehen denkbar ist. Damit tritt der Doppelcharakter des Christusgeschehens als Geschichte und Heilshandeln Gottes in Parallele zu der Spannung, die die Eigenart der Person Christi ausmacht. Doch dürfte es trotz Röm. 1, 4 und 2. Kor. 13, 4 nicht richtig sein, diese Spannung zwischen dem Kreuz auf der einen und der Auferstehung auf der anderen Seite zu sehen. Sie eignet vielmehr beiden Fakten in gleicher Weise, sofern in beiden der Handelnde der Mensch, Jesus, und der Sohn Gottes, der Christus, ist. Die Fakta seiner Geschichte tragen alle diesen Doppelcharakter: Sie sind konkrete, zeitliche und örtlich gebundene Ereignisse, und doch sind sie heilsgeschichtlich qualifiziert und deshalb über alle andere Geschichte hinausgehoben, ja absolut, weil sie seine Geschichte sind.

Wie verhält sich dieses Heilsfaktum zu den anderen Heilstaten Gottes, an denen die Geschichte Israels so reich ist? Stehen sie alle gleichberechtigt nebeneinander, oder kommt dem Christusgeschehen ein gradueller, vielleicht gar ein qualitativer Vorrang zu? 1. Kor. 10, 1 ff. beantwortet diese Frage, indem dort der Zug durchs Rote Meer, der Wandel unter der Wolke, das Trinken aus dem nachfolgenden Felsen und der Genuß des Manna als τύποι des Christusgeschehens bezeichnet werden. Zunächst ist der Vorgang als

solcher, daß Sakramente das Heil nicht magisch garantieren, das Typologische an jenen Ereignissen. Aber diese typologische Bedeutung teilt sich allen Ereignissen der Heilsgeschichte mit: Sie sind alle ausgerichtet auf das Christusgeschehen und die aus ihm hervorgehende christliche Gemeinde. Diese Bedeutung wird auch dem Glauben Abrahams Röm. 4, 23 f. zugesprochen. Auch dieser ist τύπος des Auferstehungsglaubens. Kreuz und Auferstehung sind also nicht diesen Geschehnissen nebengeordnet, sondern alle anderen empfangen ihre Gültigkeit erst vom Kreuz, sie sind nur Heilsgeschehen, indem sie in Richtung auf das Kreuz sind. Wäre der Glaube Abrahams nicht Auferstehungsglaube, so wäre er leer. Würde die Auferstehung aber nicht durch Gott in der Heilsgeschichte verwirklicht, so wäre auch sein Auferstehungsglaube nichts wert, sondern ebenso eine Torheit, wie es dann der Glaube des Paulus wäre (1. Kor. 15, 14). Damit ist nicht nur ein gradueller Vorrang des Christusgeschehens gegenüber allen anderen Heilsereignissen behauptet, sondern ein qualitativer: *Das Christusgeschehen ist das absolute Heilsfaktum, auf das alle anderen Heilsfakta hinweisen*, von dem sie ihre Wirklichkeit empfangen und an dem sie gemessen werden.

Ein Blick auf Epheser und Kolosser zeigt, daß das Christusgeschehen nicht nur die Achse ist, um die sich die Heilsgeschichte dreht. Da die Heilsgeschichte gegenüber aller anderen Geschichte den Anspruch erhebt, die eigentliche Wirklichkeit zu sein, ist das Christusgeschehen Zentrum *allen Seins*. Diesen Fragen nachzugehen, würde hier zu weit führen. Nur so viel sei gesagt: Das Christusgeschehen ist für Paulus tatsächlich Mitte der Geschichte und des Seins. „So steht die Schöpfung vom ersten Augenblick ihres Werdens an in der Erwartung der in dem Erstgeborenen ihr verheißenen Kindschaft Gottes ... Die Kreatur ist ihrem christozentrischen Entwurf entsprechend auf ein kommendes Handeln Gottes ausgerichtet, sie geht einer Vollendung entgegen" (Künneth, a. a. O. S. 150). Diese bricht im Christusgeschehen an. So bezieht sich die Aussage vom

Mitsterben usw. mit Christus auf ein paradoxes Geschehen, das ein geschichtliches ist und doch das absolute. Dieser paradoxe Doppelcharakter eignet ihm nur als Geschichte dieser Person, des Christus Jesus. „Wir haben es hier mit einem Geschehen zu tun, das wohl auch im Raum und in der Zeit, in Jerusalem und Galiläa und immer noch sub Pontio Pilato, also in der Kontinuität des Geschehens unserer Welt stattfand, das wir uns aber nur unter der einen Voraussetzung als wirkliches Geschehen vorstellig machen können: Daß Gott als Schöpfer und Herr dieser unserer Welt und also in freier Verfügung gegenüber dem, was wir als die Regel des Geschehens in dieser Welt zu kennen meinen, unmittelbar das Subjekt dieses Geschehens ist" (Barth, Credo, S. 89).

III. Zusammenfassung des Problems.

Fassen, wir den Tatbestand der Aussage vom Mitsterben usw. mit Christus, wie ihn die Untersuchung herausgestellt hat, zusammen: Paulus bezieht durch ein „mit" die Existenz des Christen auf das Christusgeschehen. Dieses „mit" besagt eine Gemeinschaft mit dem Subjekt jenes Geschehens und eine Teilhabe an diesem Geschehen selbst. Es zeigte sich, daß das Christusgeschehen von Paulus einerseits als geschichtliches Faktum verstanden wurde, das seinen konkreten geschichtlichen Ort hat. Als solches gehört es der Vergangenheit an. Zugleich mißt Paulus diesem Geschehen einzigartige heilsgeschichtliche Bedeutung zu, sofern es das entscheidende Heilshandeln Gottes mit der Welt ist. Als solches ist es Mitte der Heilsgeschichte und der Geschichte und durchbricht zugleich letztere Kategorie. Da durch die Feststellung der Geschichtlichkeit des Geschehens seine Umdeutung zum überzeitlichen Mythos unmöglich ist, entsteht die Frage, inwiefern dieses Geschehen der Vergangenheit Grund, Wirklichkeit und Maßstab aller Geschichte, auch der vorausgehenden und nachfolgenden, sein kann.

Die Untersuchung der Tempora der Aussage vom Mitsterben usw. des Menschen mit Christus führte auf dasselbe

Problem, wenn auch unter mehr anthropologischem Aspekt: Paulus behauptet in dieser Aussage in gleicher Weise die Verbundenheit der christlichen Existenz durch ein „mit" mit dem Tode, dem Grab und der Auferstehung Jesu Christi. Diese Verbindung ist bereits Wirklichkeit des Lebens des Getauften, er hat teil an jenem Geschehen der Vergangenheit. Diese Teilnahme macht seine Existenz zur christlichen. Die Bezogenheit auf das Christusgeschehen ist verborgen und enthält eine dreifache Spannung, die die Existenz nicht nur auf jenes vergangene Ereignis, sondern auch auf seine zukünftige Entfaltung ausrichtet: Die eine Seite der Spannung ist bedingt durch den Widerspruch zwischen Augenschein und Wirklichkeit des Glaubens. Das Mitsterben und Mitauferstehen, die beide parallel behandelt werden, sind zugleich bereits vollzogene Fakta, die die neue Existenz schon jetzt konstituieren, und Gegenstände der Hoffnung, die erst die Zukunft zur Geltung bringen wird. Dieses Spannungsmoment durchzieht die ganze Theologie des Paulus (vgl. Röm. 8). Das andere Spannungsmoment entsteht durch den Widerstreit, der in der Bezogenheit der Existenz auf jenes in sich widerspruchsvolle Doppelgeschehen, Kreuz und Auferstehung Jesu, begründet ist. Daraus folgt, daß der Christ ein Sterbender und Auferstehender zugleich ist. Schließlich wirkt die Bezogenheit auf das einmalige Geschehen das Ineinander von Indikativ und Imperativ der christlichen Existenz, die ein Gegebenes und zugleich Aufgegebenes, sich je Vollziehendes ist. Diese dreifache Spannung löst erst die Parusie.

Daraus entsteht die Frage: Wie kann Paulus die reale, persönliche Beteiligung des konkreten Menschen, der aus seinem geschichtlichen Ort nicht zu lösen ist, an einem Geschehen der Vergangenheit annehmen, das ebenfalls seinen festen geschichtlichen Platz hat? Verwickelt sich Paulus nicht in Widersprüche, so daß wir seine Gedanken nicht pressen, sie nicht allzu genau nehmen dürfen, sondern so umbilden müssen, daß sie annehmbar werden? Oder geht vielleicht

durch die schnelle Bereitschaft mancher Interpreten, „Paulus besser zu verstehen, als er sich selbst versteht", gerade das Verständnis dessen, worum es Paulus eigentlich zu tun ist, verloren? Wir wollen es versuchen, seine Aussagen in ihrer ganzen Härte stehen zu lassen, vielleicht, daß sich dann gerade die Eigenart seines Denkens zeigt und uns auch eine Möglichkeit der zunächst unverständlichen Aussage vom Mitsterben usw. aufgeht. Die meisten Lösungsversuche setzten zur Erklärung bei der Anthropologie an und fragten, wie die durch die Aussage vom Mitsterben usw. bezeugte Christusgemeinschaft von der menschlichen Wirklichkeit aus zu denken oder doch mit dieser in Einklang zu bringen sei. Wir wollen den entgegengesetzten Weg gehen und fragen: Wie ist sie vom Christusgeschehen aus zu denken? Mag dabei ein zunächst anthropologisch unmöglich scheinendes Ergebnis herauskommen, das unserem Wirklichkeitsverständnis widerspricht, ja dieses umstößt. Vielleicht ist das gerade richtig, da im Christusgeschehen die Welt Gottes anbricht, die eine Umwertung aller Werte bringt und auch die menschliche Wirklichkeit umwandelt, die als neue, von Christus gewirkte in dieser Welt nur Wunder sein kann.

D. Die Deutung der Aussage vom Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus.

I. Die Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus.

1. Die Gleichzeitigkeitsaussage.

Nach Klärung des allgemeinen Tatbestandes der Aussage vom Mitsterben usw. ist uns die Untersuchung des engeren Problems des paulinischen „mit Christus" aufgegeben.

Ernst Lohmeyer hat diesem „mit Christus" in der „Festgabe für A. Deißmann", 1927 eine Spezialuntersuchung gewidmet, die viele feine Einzelzüge zum Problem herausstellt, und deren Ergebnis wir einer kritischen Betrachtung unterziehen müssen. Zwei Hauptthesen sind es, die uns interessieren: Erstens die Ansicht, das „mit Christus" beziehe sich auf eine Vereinigung mit Christus jenseits von Raum und Zeit. „Das Beisammensein mit Christo bedeutet also Loslösung von Geschichte und Leben und Vereinigung an einer Stätte, an der nicht ein Jetzt, sondern ein ‚Immerdar' herrscht" (S. 223). Lohmeyer stützt seine These auf Phil. 1, 23, wo Paulus von seinem Tode eine Versetzung in das „Sein mit Christo" erwartet, und auf 1. Thess. 4, 17, wo das „mit Christo sein" Ergebnis der eschatologischen Entrückung ist. Er kommt zu dem Schluß: „So erschließt sich in der prägnanten Formel eine eigentümliche Metaphysik zweier Welten" (S. 223), die zueinander im Gegensatz von Zeit und Ewigkeit, von irdischer und himmlischer Leiblichkeit stehen. Lohmeyer spricht von „einer vorbildlichen und urbildlichen ewigen Sphäre als der notwendigen Heimat des Glaubens" (S. 223). Es ist fraglich, ob dieses Schema mit

den Gedanken des Paulus vereinbar ist und nicht zu einer Mißdeutung führen muß. So wenig bestritten werden kann, daß sich das „mit Christus" in Phil. 1, 23 und 1. Thess. 4, 17 auf eine Vereinigung mit Christus jenseits des Todes bezieht und auch sonst die Formel im Blick auf die eschatologische Totenauferstehung begegnet, so ist doch problematisch, ob Lohmeyer recht tut, von diesen zwei Stellen ausgehend, die ganze Formel zu deuten. Seine Begründung scheint nicht tragfähig, daß das „mit Christus sein" im Gegensatz zu der Fülle der Deutungsmöglichkeiten der Verbindung des „mit" mit den Verben des Sterbens und Auferstehens eindeutig sei. Vielmehr läßt sich gerade behaupten, daß die Allgemeinheit ersterer Wendung der Phantasie des Interpreten viel weiteren Spielraum läßt. Die vorliegende Arbeit versucht es, von dem letzteren, überwiegenden Sprachgebrauch auszugehen, und ihr ergibt sich wenigstens für die das Mitsterben usw. aussagende Gruppe der Formel ein anderes Bild: Nicht auf eine transzendente, zeitlose und unpersönliche Welt, sondern auf das konkrete Christusgeschehen bezieht sich die Formel.

Die zweite These Lohmeyers geht dahin, daß das „Sein in Christus" sich zwar „auf die kurze Spanne Lebens in Zeit und Geschichte" bezieht, „doch ‚mit Christo sein' bezeichnet eine andere Form des Daseins jenseits aller Zeit" (S. 220). Dieses „mit Christo" umspannt demnach den Anfang und das Ende des „in Christo". Es ist wirklich im sakramentalen Akt und in der Eschatologie, die sich beide „auf die Heilstatsachen von Tod und Auferstehung und Leben Christi" gründen. Für die gegenwärtige Existenz des Christen glaubt Lohmeyer die Geltung des „mit Christo" bestreiten zu müssen. Auch dieser Auffassung begegnen erhebliche sachliche Bedenken, die vom Tatbestand der paulinischen Texte aus erhoben werden müssen: Das „mit Christo", sofern es als Aussage über einen bereits realen Tatbestand begegnet, findet sich durchaus nicht immer in Beziehung auf den sakramentalen Akt der Taufe. Das ist nur Röm. 6 und Kol. 2 der Fall. Gal. 2, 19; 2. Kor. 13, 4; Eph. 2, 5 f. und

1. Thess. 5, 10 wird die Formel weder auf das Sakrament noch auf die Parusie bezogen. Es wäre gekünstelt, hier eine solche Bezugnahme hineinzulesen. Aber auch die Behauptung, diese Formel beziehe sich nur auf den Anfang des Christenstandes, also die Vergangenheit, und auf die zukünftige Vollendung, ist nicht richtig. Paulus sieht auch die Gegenwart durch das „mit Christus" bestimmt. Es wurde oben darauf hingewiesen (S. 44 f.), daß weder 2. Kor. 13, 4 noch 1. Thess. 5, 10 auf die Parusie, sondern beide Stellen auf die Gegenwart christlichen Lebens bezogen sind. Aber auch die von Lohmeyer für seine Auffassung angeführte Stelle Kol. 3, 1—4 spricht gegen ihn. Hier wird das „mit Christus" auf die Vergangenheit, evtl. den Akt der Taufe („ihr seid mit Christo auferstanden", „ihr seid gestorben"), die Gegenwart („euer Leben ist mit Christo verborgen in Gott") und die Zukunft („dann werdet auch ihr mit ihm offenbar werden") bezogen. Das gegenwärtige Leben ist also nicht durch ein „in Christo" zwischen zwei „mit Christo" beschrieben, sondern die ganze christliche Existenz von der Taufe bis zum Offenbarwerden in der Parusie steht im Zeichen des „mit Christus". Wenn man schließlich in Erwägung zieht, daß in Röm. 6 der Sinn der Ausführung der Schluß von dem „mit Christus" im Akt der Taufe auf das „mit Christus" des jeweils im Gehorsam zu realisierenden Lebens ist, so wird man feststellen müssen, daß Lohmeyers Auffassung sich an diesem Punkt nicht aufrechterhalten läßt.

In dem Verständnis des Inhaltes der Aussage vom Mitsterben usw. kommt Lohmeyer deshalb auch nicht zur Klarheit. Die Taufe bezieht er auf „vorbildliche Heilstatsachen". „Die Wiederholbarkeit des Aktes ist nur möglich auf Grund jener ewig gültigen und geschichtlichen Einmaligkeit, und diese Einmaligkeit hat ihre religiöse Wirklichkeit darin, daß sie die Möglichkeit der Wiederholung schafft. Sie ist das Vorbild, das die Nachbildung in der Taufe ermöglicht. So ist das Verhältnis zwischen dem Tode Christi und dem Tauftode der Christen, platonisch gesprochen, das von *παράδειγμα* und *ἀνάμνησις*." Die Gläubigen sind in dem

Tod Christi „ideell beschlossen und gegenwärtig", andrerseits wird von einer „religiösen Gegenwärtigkeit Christi im Akt der Taufe" gesprochen (a. a. O. S. 294 f.). Damit bleibt das dem „mit Christus" zugrunde liegende Geschehen in sich unklar. Bestenfalls kommt es zu einem abbildhaften mystischen Nacherleben des vorher von Christus erfahrenen Schicksals.

Mußte die Bezogenheit des „mit Christus" auf eine transzendente Welt und seine Beschränkung auf das Anfangssakrament und das Ende der christlichen Existenz bestritten werden, so hat Lohmeyer recht, wenn er dem „mit Christus" Geschehnischarakter zuspricht. Dieser eignet diesen Aussagen schon durch ihre Bezogenheit auf jenes geschichtliche Geschehen, ist doch Gemeinschaft an einem Geschehen nicht anders als aktuell zu denken. Tatsächlich beschreibt das Mitsterben usw. einen Akt, während die Formel „in Christus" ein sich aus diesem Akt ergebendes Verhältnis aussagt. Dieser Akt ist ebensowenig einmaliges Anfangsereignis, wie die Taufe das einzige In-Verbindung-treten mit Christus ist, sondern sich dieses im Abendmahl und auch sonst im Christenleben immer von neuem ereignet. Mit einer gewissen Einschränkung hat also Lohmeyer recht, daß das „mit Christus" das „in Christus" gleichsam umfaßt und einrahmt, wenn auch das Ineinander beider Formeln das ganze Leben durchzieht.

Um dem Inhalt des „mit Christus" auf die Spur zu kommen, sucht Lohmeyer nach außerpaulinischen Parallelen. Als Nächstliegendes bieten sich die synoptischen Evangelien, in denen das Verhältnis zwischen Jesus und seinen Jüngern häufig durch die Wendung *οἱ σὺν Ἰησοῦ ὄντες* (Mark. 2, 26; Luk. 5, 9; 8, 38; 9, 32; 22, 56; Acta 4, 13) beschrieben wird, aber auch in anderem Zusammenhang die Präposition *σύν* zur Bezeichnung des Verhältnisses zu Jesus begegnet. Es befremdet, daß Lohmeyer diesen Parallelen nicht nachgeht mit der Begründung: „Aber der Sinn dieser Benennung (sc. ‚die mit Jesus waren') ist hier rein geschichtlich; sie meint ein Beisammensein in Zeit und Raum, nicht jenseits

aller Zeiten und Räume. Ihr fehlt noch jede gläubige Wertung" (a. a. O. S. 231). Es hat sich uns gezeigt, daß der von Lohmeyer aufgestellte Gegensatz zwischen Geschichte und Übergeschichte die paulinische Gedankenwelt nicht beherrscht, im Gegenteil, daß wenigstens im Christusgeschehen, mit dem wir es in unseren Aussagen zu tun haben, Geschichte und Heilsgeschichte sich zu einer Einheit verbinden. Dann sagt ein „mit Christus", das sich auf dieses Geschehen bezieht, auch nicht zunächst die Bezogenheit auf eine übergeschichtliche Sphäre aus, sondern setzt zwei Punkte der Geschichte, das Christusgeschehen und die Existenz des Menschen, in Verbindung. Damit entfällt das Recht, über das synoptische *σύν* hinwegzugehen und, wie Lohmeyer es tut, den Sinn des paulinischen *σύν* aus dem neutestamentlichen Gebrauch von *μετά* zu erschließen. Letzterer Versuch hat noch gegen sich, daß sich *μετά* nirgends auf das Christusgeschehen bezieht, während eine solche Bezogenheit des *σύν* in Verbindung mit den der paulinischen Aussage nahestehenden Verben *ἀναιρεθῆναι* und *ἀποθανεῖν* den Synoptikern bekannt ist.

Es sind insbesondere zwei Stellen, die aufschlußreich sind. Luk. 23, 32 heißt es: „Sie führten aber noch zwei weitere Übeltäter heraus, um sie mit ihm hinzurichten." Dieses „mit" besagt das Miteinander an einem geschichtlichen Geschehen, und zwar am Kreuzesgeschehen. Es handelt sich um ein wirkliches Mit-Jesus-Sterben: Gleichzeitig mit seinem geschichtlichen, einmaligen und konkreten Tod, ebenso real wie er. Die zweite Stelle ist Matth. 26, 35. Petrus erklärt auf dem Gang nach Gethsemane: „Und wenn ich mit dir sterben müßte, so will ich dich doch nicht verleugnen." Petrus erklärt also seine Bereitwilligkeit, das Schicksal Jesu bis zum Letzten zu teilen. Er ist bereit, gleichzeitig mit Jesus in den Tod zu gehen und ihn ebenso real zu erleiden wie Jesus. Wieder handelt es sich um das geschichtliche Sterben Jesu und die konkrete, geschichtliche Beteiligung eines Menschen an demselben.

Vergleichen wir mit diesen synoptischen Stellen die paulinische Aussage vom Mitsterben usw., so zeigt sich eine auffallende formale Übereinstimmung. Wie hier bei Lukas und Matthäus ein Mensch mit Jesus stirbt, so erklärt auch Paulus: Ich bin mit Christus gekreuzigt, gestorben, begraben, auferstanden. Es bestehen formal keine Anhaltspunkte, diese paulinischen Aussagen anders zu verstehen als die synoptischen. Wüßten wir nicht, daß dieses Sterben des Paulus sich nicht in dem bei den Synoptikern beschriebenen Sinne vollzogen hat, und wäre diese Aussage nicht logisch unmöglich, solange man die herrschenden Weltgesetze anerkennt, innerhalb deren kein Toter seinen Mund zu solcher Aussage auftun kann, so müßten wir annehmen: Paulus ist damals bei der Hinrichtung Jesu mit umgekommen.

Die Gründe, die gegen dieses Verständnis vorgebracht werden, stammen aus der Reflexion über die inhaltliche Unvollziehbarkeit des Gedankens. Aber besteht ein Recht, die paulinischen Aussagen, die sich formal mit den synoptischen decken, inhaltlich ganz anders zu verstehen und ihnen dadurch ihre Schärfe zu nehmen? Stammt diese inhaltliche Deutung nicht meist aus unserem mitgebrachten, d. h. am alten Äon orientierten Seinsverständnis? Inhaltlich würde bei wörtlichem Verständnis die Aussage vom Mitsterben usw. mit Christus besagen: Wir haben an dem geschichtlichen, konkreten, einmaligen Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen Jesu Christi ganz persönlichen, realen Anteil. Wir sind in das Christusgeschehen so einbezogen, daß wir real mit Christus ans Kreuz von Golgatha „vor den Toren" geschlagen sind, mit ihm ins Grab gelegt, am dritten Tage mit ihm auferweckt sind, und das alles unter Pontio Pilato. Wir sind tatsächlich an jenem Geschehen — wir fragen zunächst nicht wie — beteiligt.

Aber nun fällt doch eine formale und inhaltliche Unterschiedenheit auf, die nach verschiedenen Seiten festgestellt werden muß: 1. Im Gegensatz zu dem Wort des Petrus handelt es sich nicht um eine dem Ermessen des Menschen freigestellte Tat, sondern Paulus kommt von einem an ihm

vollzogenen, seine Existenz bestimmenden Widerfahrnis her. 2. Der Charakter der Beteiligung ist nicht der eines selbstverständlichen örtlichen und zeitlichen Miteinander von zugleich lebenden Personen, sondern eine paradoxe Wirklichkeit, bei der zwei örtlich und zeitlich getrennte Personen zu einer Einheit kommen, die in der vorgefundenen Welt unvorstellbar ist. 3. Es handelt sich nicht um ein Nebeneinander verschiedener paralleler Schicksale in einem Geschehen, sondern Paulus weiß sich an dem einzigartigen Schicksal, dessen Subjekt allein Jesus Christus ist, beteiligt. 4. Diese Beteiligung bezieht sich nicht nur auf das Sterben, sondern zugleich auf das Begräbnis und Auferstehen, ja das neue Leben, also das ganze Christusgeschehen.

Fassen wir alle diese Momente zusammen, so ist der Sinn der paulinischen Aussagen vom Mitsterben usw. mit Christus das reale Hineingenommenwerden in das einmalige, konkrete, geschichtliche Leiden, Sterben und Auferstehen Christi. Er ist die Einbeziehung der ganzen Existenz des Christen in dieses Heilsereignis. Dann besagt die paulinische Formel „mit Christus sterben und auferstehen“ etwa dasselbe, was Kierkegaard in der „Einübung im Christentum“ (Gesammelte Werke, 3. Aufl. 1933, übersetzt von H. Gottsched u. Chr. Schrempf) unter „Gleichzeitigkeit mit Christus“ versteht: „Wohl ist es achtzehn Jahrhunderte her, daß Jesus Christus auf Erden wandelte, aber dies ist ja nicht eine Begebenheit wie andere Begebenheiten, die zuerst als vergangene in die Geschichte übergehen. Nein, seine Anwesenheit hier auf der Erde wird nie etwas Vergangenes, also auch nicht etwas immer mehr Vergangenes, wenn anders Glauben auf Erden gefunden wird; sonst freilich ist es in demselben Augenblick lange her, daß er lebte. Solange dagegen ein Glaubender da ist, muß dieser auch, um Glaubender geworden zu sein, ebenso gleichzeitig mit seiner Gegenwart gewesen sein, wie jene Zeitgenossen, und muß als Glaubender fortdauernd ihm gleichzeitig sein. Diese Gleichzeitigkeit ist die Bedingung des Glaubens und ist näher bestimmt der Glaube selbst“ (S. 4). Und an anderer Stelle:

„So kann jeder Mensch nur gleichzeitig werden mit der Zeit, in der er lebt, und dann noch mit einem: Christi Leben auf Erden; denn Christi Leben auf Erden, die heilige Geschichte, steht allein für sich außerhalb der Geschichte“ (S. 58). Dieses „außerhalb“ soll die Geschichte Christi nicht aus der geschichtlichen Kontinuität lösen, sondern ihre heilsgeschichtliche Einzigartigkeit betonen. Bei Paulus konzentriert sich, *wie* wir sahen, das Absolute des Christus speziell in seinem Kreuz und Auferstehen, schließt aber sein Leben mit ein.

Auch Barth hat den Tatbestand der Gleichzeitigkeit gesehen und ihm in seinem „Credo“ Ausdruck verliehen: „Die Kirche lebt, sofern sie von der Offenbarung und im Glauben lebt, in der Gleichzeitigkeit mit der in jenem Perfektum geschilderten Gottestat ... Diese Gegenwart bedeutet Gleichzeitigkeit, Zeitgenossenschaft mit Jesus Christus. In dieser Gegenwart ist ja die Gottesmacht seiner Auferstehung wirksam“ (a. a. O. S. 104 f.). Aber was Paulus aussagt, ist inhaltlich noch erfüllter und reicher: Paulus sieht sich durch das „mit Christus“ *in die Gleichzeitigkeit mit dem Kreuz und der Auferstehung Jesu Christi versetzt*, und zwar so, daß er *persönlichen realen Anteil an diesem einmaligen Geschehen unter Ausschaltung alles räumlich und zeitlich Trennenden gewinnt*. Er wird leibhaftig einbezogen in dieses Geschehen, dessen alleiniges Subjekt Christus ist, und wird damit zum Objekt, an dem sich dieses Geschehen ereignet, und doch bleibt er der konkrete Mensch, dessen Personsein nicht aufgehoben ist, der vielmehr nun erst recht zur Gott verantwortlichen Person wird.

2. Die Unumkehrbarkeit der Gleichzeitigkeit.

Eine zunächst nebensächlich erscheinende Beobachtung gewinnt für das Verständnis der Gleichzeitigkeit mit Christus Bedeutung. Es ist die auch von Lohmeyer gemachte Feststellung, daß die Formel „mit Christus“ im Gegensatz zu der Formel „in Christus“ nicht in ein „Christus mit uns“

umkehrbar ist. „Für σύν fehlt auch die entsprechende Responsion völlig, trotzdem sie hier näher zu liegen scheint (als bei ‚in'); niemals findet sich ‚Christus mit mir oder uns'" (Festgabe für A. Deißmann, S. 219). Lohmeyer weist einen unter Berufung auf 1. Kor. 15, 10 möglichen Einwand gegen diese Beobachtung mit der richtigen Feststellung zurück, daß es sich an dieser Stelle nicht um Christus, sondern um die Gnade handelt, die „mit Paulus" ist, es sich also gerade nicht um ein persönliches „mit" handelt. Aber Lohmeyer zieht aus dieser Feststellung nur die Konsequenz, daß sich die Formel „mit Christus" von der „in Christus" unterscheidet. Die Tatsache der Unumkehrbarkeit des „mit Christus" schließt aber sehr viel weitgehendere Konsequenzen für das Verständnis des durch „mit Christus" bezeichneten Tatbestandes ein.

Ist nur ein „mit Christus" möglich, nicht aber ein „Christus mit" dem Gläubigen, so geht daraus hervor, daß das Gewicht dieser Aussage nicht im religiösen Subjekt, sondern außerhalb desselben im Christus liegt. Ein Beispiel mag das verdeutlichen: Wenn zwei Menschen miteinander eine Reise machen und nur von der einen Person gesagt werden kann, daß sie „mit" der anderen reist, nicht umgekehrt, so ist deutlich, daß die andere die Hauptperson ist, bei der der Sinn der Reise zu suchen ist. Wenn dann das „mit Christus" nicht nur auf die Person Christi im allgemeinen, sondern speziell auf sein Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen bezogen ist, so ist deutlich, daß dieses der feste Punkt ist, an dem die ganze Aussage hängt, die Existenz des Christen aber gleichsam das bewegliche Moment, das, wo es sich auch befinden mag, jenem Punkte einbezogen werden kann. Die durch „mit" gesetzte Beziehung zwischen Christus und dem Menschen kann also gar nicht von letzterem aus gedacht werden, da dann notwendig dieser sich als den festen Punkt verstehen muß, es sei denn, daß er bereit ist, gleichsam auf seine eigene Existenz zugunsten der Christusaussage zu verzichten. Versteht sich aber das religiöse Subjekt als den festen Punkt, der sich das Christusgeschehen

vergegenwärtigt, so ist dadurch eine Akzentverschiebung eingetreten, durch die ein genuines Verständnis der paulinischen Aussage unmöglich wird: Das Christusgeschehen wird dann zum beweglichen Punkt. Das Subjekt der Beziehung hat also gewechselt, und das bedeutet, daß es nicht mehr die gleiche Beziehung ist. Dieser Subjektwechsel ist durch die Unumkehrbarkeit des „mit Christus" ausgeschlossen.

Daraus folgt, daß es sich in dem „mit Christus" nicht um ein wechselseitiges Verhältnis zwischen Christus und dem Menschen handelt, wie es im Rahmen der Formel „in Christus" erscheinen könnte, so daß man es gleichsam mit zwei Polen zu tun hätte, die in gleicher Weise das Verhältnis bestimmen, und folglich die Beziehung von beiden Polen aus gedacht werden kann. Die Unumkehrbarkeit zeigt, daß es sich um ein einseitiges Verhältnis handelt: Diese Beziehung ist nicht eine solche zwischen homogenen Größen, sondern muß lediglich von dem Christus aus verstanden werden, weil sie durch ihn gesetzt ist und er das alleinige Subjekt dieser Beziehung bleibt. Damit bringt die Unumkehrbarkeit des „mit Christus" ein Anliegen der paulinischen Rechtfertigungslehre zum Ausdruck.

Es ist einleuchtend, daß zugleich die Möglichkeit einer mystischen Deutung des „mit Christus" entfällt. Wenn Deißmann, wie erwähnt, das Wesen des mystischen Kultes dahin formuliert, er sei „eine seelische Bezogenheit auf die gegenwärtige Gottheit, und er hat in sich die Kraft einer fortwährenden Vergegenwärtigung dessen, was wir auf der akademischen Schulbank ‚historisch' nennen" (Paulus, S. 97), so ist hier der Mystiker der feste Punkt im Christusverhältnis, der sich den Christus vergegenwärtigt. Die unumkehrbare Formel „mit Christus" schließt dagegen die Vergegenwärtigung der Gottheit in das Jetzt und Hier des Mysten aus und transponiert statt dessen diesen in das Christusgeschehen. Der Christus dieses Geschehens übernimmt die Funktion, die im mystischen Verhältnis dem religiösen Subjekt zukommt. Damit ist das religiöse Subjekt in der „Mit-Christus"-Beziehung entmächtigt.

Es kommt zunächst nicht auf sein Sichverstehen und Erleben an, sondern die Wirklichkeit der Beziehung steht und fällt mit der Wirklichkeit des objektiven Geschehens, das die Beziehung setzt.

Dementsprechend ist die Frage nach der Erkennbarkeit der Beziehung von sekundärer Bedeutung. Gewiß ist in ihr ein Selbstverständnis des Menschen mitgegeben, aber dieses ist nicht das Konstitutive. Vielmehr ist die Beziehung, da sie von einem außerhalb des Menschen liegenden Geschehen ausgeht, in ihrer paradoxen Wirklichkeit, die den vorgefundenen Menschen in Frage stellt, diesem zunächst verborgen. Sie dokumentiert sich also gerade nicht in psychologisch aufweisbaren Tatbeständen und realisiert sich nicht durch Kontemplation.

So sichert die Unumkehrbarkeit der Formel die Gleichzeitigkeit vor dem psychologischen Mißverständnis, als könne sich das religiöse Subjekt den Christus vergegenwärtigen bzw. sich selbst dem Christus gleichzeitig machen. Sie sichert aber auch gegen das rationalistisch-idealistische Verständnis der Gleichzeitigkeit, bei dem sich eine zeitliche und eine überzeitliche Ebene übereinander schieben und nun letztere jederzeit „vertikal“ in die Zeit hineinragt. Ein überzeitlicher, idealer Tatbestand ist grundsätzlich jedem Punkt des Zeitablaufs in gleicher Weise gleichzeitig. Damit haben wir es bei Paulus nicht zu tun. Die paulinische Gleichzeitigkeit ist weder der Aufschwung einer ekstatisch veranlagten religiösen Seele, noch ein statisches Verhältnis zwischen den Welten der Zeitlichkeit und Überzeitlichkeit, sondern die persönliche Tat des Christus, der trotz der grundsätzlichen Ungleichzeitigkeit durch einen der Schöpfungstat Gottes zu vergleichenden Eingriff in paradoxer Weise den ihm fernen Menschen sich gleichzeitig macht, indem er ihn seinem konkreten, einmaligen Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen einbezieht.

3. Die Einzigartigkeit der Gleichzeitigkeit.

Nach einer Untersuchung des religiösen Sprachgebrauchs des Wortes *σύν* in der griechischen, hellenistischen und israeli-

tischen Literatur kommt Lohmeyer zu dem Ergebnis, die paulinische Formel scheine „einsam und ohne deutliche geschichtliche Beziehung dazustehen. Weder aus einer ursprünglichen Tradition der israelitischen, noch der griechischen oder hellenistischen Religion kann sie abgeleitet werden" (a. a. O. S. 229). Trotzdem erklärt Lohmeyer es für unmöglich, „in der Formel eine schöpferische Prägung des Paulus zu sehen". Denn wo die Formel erscheint, werde sie als bekannt vorausgesetzt, und 1. Thess. 4, 17 sei sie „vielleicht von dem überlieferten Wortlaut eines Herrenwortes abhängig". Lohmeyer glaubt, den Ursprung der Formel dadurch aufdecken zu können, daß er eine mit der sonstigen „paulinischen Frömmigkeit", deren „Herz und Mitte" „die Betrachtung ‚in Christo'" sei, nicht übereinstimmende Christologie im Rahmen des „mit Christo" feststellen zu können meint. Es sei die Christologie des präexistenten Logos, wie sie insbesondere Phil. 2, 6—11 ihren Ausdruck gefunden habe, die nur an der Peripherie paulinischer Christusfrömmigkeit stehe. Sie finde sich aber in den „*μετά* Christus"-Aussagen insbesondere der Apokalypse wieder. Diese knüpfen an das apokalyptisch-gnostische Judentum nach rückwärts an und setzen sich nach vorwärts in den johanneischen Schriften, den Oden Salomos und den mandäischen Schriften fort (S. 224). Nach Lohmeyer ragt diese Tradition in die paulinische Vorstellungswelt hinein.

Die Erklärung Lohmeyers beruht auf der Voraussetzung, daß dem paulinischen *σύν* das johanneische *μετά* entspricht. Diese Entsprechung setzt voraus, daß sich das paulinische *σύν* auf eine transzendente, überzeitliche Welt bezieht, woraus eine bestimmte Christologie des „mit Christus" konstruiert wird. Letztere Annahme haben wir durch die Feststellung bestritten, daß sich das „mit" vornehmlich auf das geschichtlich-heilsgeschichtliche Christusgeschehen bezieht, woraus hervorgeht, daß es auch nicht eine in der Präexistenz statt in jenem Geschehen zentrierte Christologie einschließen kann, im Gegenteil alles Gewicht auf Kreuz und Auferstehung Christi legt. Ist das richtig, so wird auch das Verhältnis des pauli-

nischen σύν zu dem johanneischen μετά problematisch, hing doch die von Lohmeyer behauptete Beziehung an der Annahme, daß beide die gleiche Logoschristologie voraussetzen. Jedenfalls wird eine schnelle Ableitung aus dem apokalyptisch-gnostischen Judentum nicht möglich sein. Das paulinische σύν steht wieder in absoluter Einsamkeit ohne aufweisbare Parallelen da. Dann bleibt nur der Weg, den wir gegangen sind: Das paulinische σύν aus dem unreflektierten Gebrauch des σύν bei den Synoptikern, aber auch sonst im Neuen Testament und bei Paulus selbst zu erklären. Dieses σύν besagt zunächst nichts Besonderes, den spezifisch-religiösen Gehalt gewinnt es erst durch den Gegenstand, auf den es bezogen ist.

In diesem profanen Sprachgebrauch verbindet σύν vornehmlich Personen und sagt von ihnen ein örtliches und zeitliches Miteinander aus (Acta 4, 13 f.; 8, 31; Luk. 1, 56; 2, 13; 24, 29 u. a.). Diesen Gebrauch kennt auch Paulus (vgl. 2. Kor. 9, 4). Oder σύν besagt die Mitteilung einer von einer Person ausgehenden Gabe oder Kraft an einen Menschen, die nun „mit ihm" wirkt (1. Kor. 15, 10; 2. Kor. 8, 9; Kol. 3, 9). Uns interessiert der erstere Gebrauch des „mit". Das „mit" der Aussage vom Mitsterben usw. hat mit diesem gemein, daß es auch Personen, und zwar geschichtliche, miteinander in das Verhältnis der Gemeinschaft versetzt. Im Wie der Gemeinschaft sind beide verschieden. War jenes die Beschreibung eines empirischen Tatbestandes, so ist dieses eine aller Empirie ins Gesicht schlagende, ja sie grundsätzlich in Frage stellende Aussage. Die Behauptung, der Christ sei mit Christus ans Kreuz geschlagen und auferstanden, ist, abgesehen von allen religiösen Bedenken, dem logischen und empirischen Denken so entgegengesetzt, daß es zur Entscheidungsfrage kommt: Ist die vorgefundene Welt die Wirklichkeit oder die Gleichzeitigkeit mit Christus? Nur eins von beidem ist möglich, da das eine das andere ausschließt. Paulus seinerseits sieht diese Frage als beantwortet an: „Das Schema dieser Welt ist im Vergehen begriffen" (1. Kor. 7, 31), im Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen ist der Kos-

mos gerichtet und eine neue Welt Wirklichkeit, zu der die Gleichzeitigkeit gehört.

Die Aussage vom Mitsterben usw. ist einzigartig. Nur in Beziehung auf das Christusgeschehen kann von jener Raum und Zeit durchbrechenden Beziehung gesprochen werden. Weder mit einem anderen Gegenstand der Geschichte noch mit einem anderen Heilsgeschehen gibt es eine Gleichzeitigkeit. Diese ist eine einzigartige eschatologische Möglichkeit für den Christen, die ihm nicht verfügbar ist, sondern als Gottes Tat ihm zuteil wird. In allen anderen Fällen hat Paulus den gewöhnlichen Gebrauch von *σύν*.

Nur zwei Stellen nehmen eine besondere Stellung ein: 1. Kor. 5, 3 f. und Kol. 2, 5, wo Paulus, der „dem Leibe nach abwesend ist", davon spricht, daß er im Pneuma anwesend sei bei (*σύν*) der Gemeinde. Diese Ausdrucksweise ist nicht als eine plerophore und nicht ernst gemeinte Redeweise zu verstehen, wie der erwartete Erfolg dieser geistigen Anwesenheit des Paulus in der Gemeinde zeigt. Sein Geist wirkt „mit" der Kraft Christi und dem Urteil der Gemeinde zusammen und übergibt den Blutschänder dem Satan. Bousset hat recht, von einer „geistigen Fernwirkung" zu reden. „Paulus glaubt ... an eine wirkliche Gegenwart seines Geistes in Korinth wie an die wirkliche Gegenwart des Geistes Christi. Geist ist für Paulus eine wirkende, raumüberwindende Kraft" (H. D. Wendland, a. a. O. S. 26). Ähnlich Kol. 2, 5. Gegenüber der naheliegenden Deutung, der Geist sei hier die Innerlichkeit des Paulus, und Paulus fühle sich geistig mit der Gemeinde verbunden, ist bei der Funktion, die dem Geist in 1. Kor. 5, 3 ff. zugesprochen wird, zu erwägen, ob es sich nicht vielmehr um das Pneuma Christi handelt, sofern es Paulus ergriffen hat und sich mit seiner Existenz verbindet. Ist das richtig, so haben wir hier eine Parallele, besser einen Ableger der Gleichzeitigkeitsaussage: Das Pneuma ist das vom Christusgeschehen ausgehende. Es ist der paulinische Terminus für die im Christusgeschehen wirkliche Überwindung des alten Äons mit

seiner Räumlichkeit und Zeitlichkeit. Hier wird der Raum überwunden. Gegenwart im Heiligen Geist ist reale, wirksame Gegenwart. Diese ist nur möglich auf Grund der Gleichzeitigkeitsbeziehung zum Christusgeschehen, sofern beide, Paulus und die Gemeinde, Christus einbezogen sind und sich in dieser Gleichzeitigkeit gleichsam „in Christus" treffen.

So bezeugt Paulus eine einzigartige Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus. Man könnte einwenden, daß in Kol. 2, 5 und 1. Kor. 5, 3 ff. nur vom Raum, nicht aber von der Zeit gesprochen wird. Das ist richtig, aber als Einwand nicht durchschlagend, weil sich uns die Gleichzeitigkeits- und Einbeziehungsaussage nicht auf Grund dieser Stellen ergeben hat. Diese kommen nur als nachträglicher Hinweis auf die Durchbrechung der Raumschranke durch das Christusgeschehen in Betracht. Sie bestätigen damit aber auch die die Zeit betreffende Aussage: „Ich bin mit Christus gekreuzigt usw.", die nur bei einer Durchbrechung der Zeitschranke möglich ist. Nur mit diesem Einen, dem Kreuz und der Auferstehung Christi, kann der Mensch gleichzeitig werden, weil es überhaupt nicht seine Möglichkeit, sich zu vergleichzeitigen, sondern die einzigartige eschatologische Tat und Wirklichkeit des gekreuzigten und auferweckten Christus ist, der den Menschen in die Gleichzeitigkeit mit sich hineinzieht. Somit ist die Gleichzeitigkeitsaussage primär nicht eine anthropologische, sondern eine christologische, heilsgeschichtliche. Sie bedeutet nicht die Aufhebung der Daseinsform des Raumes und der Zeit überhaupt. Daß eine solche Aussage Paulus fernliegt, wird unten (S. 106 ff.) sichtbar werden. Vielmehr wird die geltende Daseinsform nur in einer Hinsicht durchbrochen: Durch das Christusgeschehen! Sonst besteht die Welt in ihrer Raumzeitlichkeit fort. Paulus gibt nicht die Theorie einer neuen Struktur des Seins, sondern bezeugt den ihm persönlich und der Gemeinde widerfahrenen Einbruch des Christusgeschehens.

Der spätjüdischen Apokalyptik ist der Gedanke einer Aufhebung von Raum und Zeit im kommenden Äon bekannt. W. Bousset hat das Material in seinem Buch „Die

Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter", 3. Auflage 1926, S. 242 ff., zusammengestellt. Besonders charakteristisch sind folgende Stellen: „Denn es vergeht alles, was verweslich ist, und es geht dahin alles, was stirbt, und es schwindet aus dem Gedächtnis die ganze jetzige Zeit" (2. Baruch 44, 9). „Der große Äon ist zeitlos." „Alsdann werden vernichtet alle Zeiten und Jahre, und fortan werden weder Monate noch Tage sein, noch Stunden ... Es beginnt der endlose Äon" (Slaw. Henoch 65, 7—8).

Wenn Paulus mit der spätjüdischen Apokalyptik vertraut gewesen ist, womit gerechnet werden muß, kann man nicht erklären, daß ihm der Gedanke einer Überwindung von Raum und Zeit im neuen Äon undenkbar gewesen sein müsse. Daß wir andererseits die Gleichzeitigkeitsaussage bei Paulus nicht von seiner Beziehung zum Spätjudentum her entwickeln und begründen, hat seinen guten Grund: Seine Gleichzeitigkeitsaussage ist nicht das Produkt einer philosophischen oder theologischen Spekulation, sondern Ausdruck eines seine Existenz betreffenden Widerfahrnisses. Sie hat dementsprechend nicht Reflexionscharakter, sondern wird nebenbei, ohne die Konsequenzen für das Weltverständnis im einzelnen auszudenken, gemacht, ist aber gerade so notwendig. Daß ihm diese paradoxe Aussage möglich war, lag also sachlich an der ihm aufgebrochenen neuen Wirklichkeit, formal mag sie ihm durch die vorbereitenden Gedanken der spätjüdischen Apokalyptik erleichtert worden sein.

Mit der Einführung des Begriffs „Gleichzeitigkeit" kommen wir einer Forderung Künneths nach: „Es ist also nicht in der hergebrachten Weise zu fragen, welches Zeitschema am besten die Auferstehung begreift, sondern umgekehrt, welcher Zeitbegriff von dem Auferstehungsprinzip aus statuiert werden muß. Wird die Auferstehung Jesu als eine von Gott gesetzte Wirklichkeit ernstgenommen, dann muß sich in ihr auch ein neues Zeitverständnis begründen, sofern eben ein Zusammenhang zwischen der gegenwärtigen raumzeitlichen Welt und der Auferstehungswelt besteht" (Theol. d. Auferst., S. 169).

II. Die im Christusgeschehen begründete Möglichkeit der Gleichzeitigkeit.

1. Der eschatologische Durchbruch des neuen Äons im Christusgeschehen.

Wenn die vorgetragene These von der Gleichzeitigkeit des Christen mit Christus den Anspruch erhebt, Interpretation des Paulus zu sein, so darf sie nicht isoliert im Rahmen der Aussage vom Mitsterben usw. begegnen, sondern muß sich auch sonst im Gefüge der Gedanken des Apostels aufzeigen lassen. Eine nur in den Aussagen vom Mitsterben usw. bezeugte Gleichzeitigkeit würde in der Luft schweben, da dieser paradoxen Aussage jede Möglichkeit, sie als Beschreibung einer Wirklichkeit zu verstehen, zu fehlen scheint. Der objektive Grund, von dem aus die Gleichzeitigkeit allein begründet werden kann, ist das Christusgeschehen, da der gestorbene und auferstandene Christus Subjekt dieser Beziehung ist. Die vorgefundene Welt schließt die Wirklichkeit der Gleichzeitigkeit aus. Diese kann also nur in einer die vorgefundene Welt aufhebenden und verwandelnden Wirklichkeit begründet sein. Gerade diese Bedeutung legt Paulus dem Christusgeschehen bei.

Christi Kreuz und Auferstehung sind, wie schon gezeigt, ein eschatologisches Heilsereignis von einzigartiger Bedeutung. Durch dieses Geschehen kommt es zu einer Umwälzung der herrschenden Weltwirklichkeit: Es ist der Einbruch des neuen Äons in den alten. Das wichtigste Merkmal der eschatologischen Heilszeit ist das neue Gottesverhältnis. Schon die alttestamentliche messianische Hoffnung war durch diese Erwartung bestimmt (Jer. 31, 31 ff.). Paulus sieht die Erfüllung aller alttestamentlichen und spätjüdischen Heilserwartungen nicht erst in der bevorstehenden Parusie sondern schon im Christusgeschehen. Diese These hat Schweitzer mit großer Klarheit durchgeführt und begründet. Das Christusgeschehen hat den Gegensatz zwischen Gott und Menschheit beseitigt. In ihm hat sich Gott mit der Welt, deren Re-

präsentanten die Erwählten sind, versöhnt. Gott selbst bzw. Christus ist der Handelnde in dem versöhnenden Akt (Röm. 5, 8ff.; 2. Kor. 5, 18ff.; Kol. 1, 20ff.; Eph. 2, 16). War der alte Äon durch den Zorn Gottes bestimmt, in dem Gott die Menschen um ihrer Sünde willen an ihre eigene Sünde zum Verderben preisgab (Röm. 1, 18—3, 20), so ist dieser Zorn, der im eschatologischen Endgericht ausmündet, aufgehoben (Eph. 2, 3ff.; 1. Thess. 5, 9), denn die zwischen Gott und den Menschen stehende Sünde ist vergeben und zugleich abgetan (Röm. 3, 24f.; 4, 25; Eph. 1, 7; 2, 7f.; Kol. 1, 14). Statt dessen ist das Gottesverhältnis durch die δικαιοσύνη bestimmt: Gottes Gerechtigkeit ist hergestellt, er hat sie selbst im Christusgeschehen zur Geltung gebracht. Indem der Mensch dieses Handeln Gottes an sich geschehen läßt, erkennt er die Gerechtigkeit Gottes an und gewinnt damit auch seine eigene Gerechtigkeit vor Gott (Röm. 3, 21ff.; 4, 25; Gal. 2, 16). Der Kriegszustand zwischen Gott und Mensch ist damit dem eschatologischen Frieden gewichen (Röm. 5, 1; Eph. 2, 14; Kol. 1, 20ff.). So sind die Gläubigen nicht mehr Fremdlinge gegenüber der Gottesherrschaft, sondern Bürger des Reiches (Eph. 2, 19f.; Phil. 3, 20; Kol. 1, 13. 21). Sie stehen zu Gott im Verhältnis der Kindschaft und sind Erben der Verheißung, Miterben Christi (Röm. 8, 14f.; Gal. 3, 26; 4, 5. 28. 31; Eph. 1, 5f.; — Röm. 8, 17; Gal. 3, 28f.).

Das im Christusgeschehen gegebene neue Gottesverhältnis, dessen positive oder negative Bestimmtheit für die Existenz des Menschen das entscheidende Merkmal ist, schließt ein neues Verhältnis zu der bisherigen Wirklichkeit des Menschen ein. Diese versteht Paulus jetzt als alten Äon, der, von den Mächten, dem Satan, dem Tod und der Sünde geknechtet, den Menschen in der Gottfeindlichkeit bewahrte bis zum Christusgeschehen. Dieses ist die Befreiung (Röm. 6, 22; Gal. 4, 5. 26. 31; 5, 1. 13). Denn im Christusgeschehen sind die Mächte entwaffnet (Gal. 4, 3. 9; Kol. 2, 15ff. 20ff.). Ohne zu wissen was sie taten, haben sie sich mit der Kreuzigung Christi das eigene Grab gegraben.

Die Jesus verurteilenden Menschen waren dabei nur Werkzeuge in der Hand der Mächte (1. Kor. 2, 6 ff.). Schweitzer mag recht haben, wenn er mit dieser Stelle Gal. 3, 13 verbindet und annimmt, Christus habe die Waffe der gottwidrigen Mächte, nämlich das Gesetz, dadurch beseitigt, daß er durch seine Kreuzigung zum Fluch des Gesetzes wurde, dieser Fluch aber an ihm, dem Gottessohn, unvollziehbar war, und damit das Gesetz außer Kraft gesetzt wurde. Wie dem auch sei, das Gesetz ist mit Christus ans Kreuz geschlagen und damit gestorben (Kol. 2, 14 f.; Röm. 6, 14; 7, 1—5; 8, 1 ff.; 10, 4; Gal. 3, 25; 4, 5). Damit ist auch der Anklageengel beseitigt (Röm. 8, 33 ff.; Kol. 2, 14). Mit dem Gesetz hat die Sünde die unwiderstehliche Macht verloren (Röm. 6, 10. 12. 18. 22; 12, 1 f.), ja selbst der Tod ist entmächtigt und in der Auferstehung Christi beginnt ein ewiges, todüberlegenes Leben (Röm. 6, 9. 23; 5, 17; 1. Kor. 15, 21 f. 55 ff.). Der Christ lebt zwar noch im Fleisch, aber er ist seiner Fleischlichkeit nicht mehr verfallen (Röm. 6; 8, 1—11; 2. Kor. 10, 3 ff.). Zusammenfassend kann Paulus feststellen, daß ihm der ganze Kosmos mit Christus gekreuzigt und damit abgetan ist (Gal. 6, 14). Nichts ist mehr vorhanden, was Macht hätte zwischen Gott und die Menschheit zu treten, seit Christus das Verhältnis neu geschaffen und vermittelt hat (Röm. 8, 35 ff.). Im Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen ist der neue Äon tatsächlich angebrochen. Gott ist in ihm über seine Gegner Sieger (Röm. 8, 31 ff.; Phil. 2, 6—11; Kol. 2, 9 ff.).

Aber neben der Feststellung dieser eindeutigen paulinischen Aussage steht die andere, die erstere in Frage stellt. Paulus verschließt sich nicht der Erkenntnis, daß zum mindesten dem Augenschein nach der alte Äon fortdauert. Er kann deshalb auch so sprechen, als erwarte er den Anbruch des neuen Äons erst von der Parusie. So ist seine ganze Existenz auf dieses Ziel ausgerichtet, das er nahe vor der Tür glaubt (1. u. 2. Thess.; Röm. 13, 11 f.). Selbst die Aussage von der Errettung vom Zorn Gottes begegnet als Zukunftserwartung (Röm. 5, 9; 1. Thess. 1, 10), denn es steht

noch das Endgericht bevor (Röm. 2, 5f. 16; 14, 10; 2. Kor. 5, 10). Selbst die Gotteskindschaft und das Auferstehungsleben sind erst Hoffnungsgüter (Röm. 8, 11; 2. Kor. 4, 14; unsicher im Tempus: 1. Kor. 6, 14). Aber Röm. 8, 14 u. 23 und Eph. 1, 5ff. u. 13f. steht die Bezeugung der gegenwärtigen Kindschaft neben ihrer Erwartung von der Zukunft. Die endgültige Entmächtigung des Todes wird schließlich erst als letzter Akt der Parusie erwartet (1. Kor. 15, 23ff.).

Die Gegenwart sieht dementsprechend keineswegs nach einem Sieg Christi aus, im Gegenteil: Die Gemeinden müssen unter der sie quälenden Macht des Satans leiden (1. Thess. 3, 5; 2. Kor. 11, 14), Paulus selbst bekommt seine Feindschaft zu spüren (1. Thess. 2, 18; 2. Kor. 12, 7f.). Der Satan versucht, die Gemeinde in Sünde zu verstricken (1. Kor. 7, 5; 10, 6—13; 2. Kor. 2, 11) und wirkt Verderben und Tod (1. Kor. 5, 5). Kurz, die Mächte sind noch Realitäten, die die Welt beherrschen und mit denen auch der Christ rechnen muß (Röm. 6, 16; 1. Kor. 10, 20f.; Gal. 4, 9f.). Ja diese tragen Uneinigkeit in die Gemeinde, indem sie ihr Machtinstrument, das Gesetz, wieder zur Geltung zu bringen suchen (Gal. 1, 8; 4, 9; 5, 4; Kol. 2, 8. 16ff. 20ff.). Sünde und Fleisch umgeben den Christen und sind auch noch für ihn eine Möglichkeit (Röm. 6, 1—23; 8, 1—11; Gal. 5, 13ff.).

Konfrontiert man dieses Bild mit dem vom Sieg Christi im Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen, so lassen sich beide Bilder nur zur Deckung bringen, wenn eingesehen wird, daß das Christusgeschehen keinen neuen Weltzustand eingeleitet haben kann. Der neue Äon kann nicht eine Wirklichkeit sein, die analog dem alten seit jenem Ereignis in der Welt in einer höheren Sphäre sich vollzieht. Einem neuen Weltzustand müßte die allgemeine menschliche Möglichkeit, an ihm teilzuhaben, entsprechen. Diese ist aber gerade *nicht* gegeben. Dann muß das Christusgeschehen als *ein einmaliger und damit einzigartiger Durchbruch und Einbruch der Welt Gottes in den alten Äon* verstanden werden. Der alte Äon dauert

weiter an, wie vorher ist er gottfeindlich und von den Mächten beherrscht. Aber in ihn ist gleichsam ein Fenster hineingebrochen, in dem alles, was den alten Äon bestimmt, aufgehoben und vernichtet ist. Durch dieses Fenster bricht der Christus Gottes in die Welt ein, aber auch nur durch das Fenster des Kreuzes und der Auferstehung. Die Tatsache dieses Durchbruchs bedeutet allerdings eine grundsätzliche Infragestellung der vorgefundenen Weltwirklichkeit.

Ist das Christusgeschehen der einzige Durchbruch des neuen Äons, so ist verständlich, warum dieses Geschehen in seiner doppelten Bestimmtheit als Kreuz und Auferstehung für das Leben jedes vielleicht lange Zeit nach jenem Ereignis lebenden Christen konstitutive Bedeutung hat. Es ist nicht das Anfangsereignis einer Epoche, in der ein neues Gottesverhältnis möglich ist, sondern die Gottesbeziehung ist nur über dieses Geschehen möglich, oder sie ist nicht Wirklichkeit. Es gibt keine Unmittelbarkeit zu Gott auf Grund dieses Geschehens, sondern nur durch dasselbe hindurch. Damit hängt aber von der Teilgewinnung an diesem Geschehen die Zugehörigkeit zum neuen Äon und d. h. zugleich zur Parusie ab. So bezeugt Paulus, daß es nur einen Zugang zu Gott gibt: Das Blut, das Kreuz und die Auferstehung Christi (Röm. 5, 2; Eph. 2, 14 ff.; 3, 12; Kol. 1, 13 f.). Denn alle Aussagen über den realen Anbruch des Gottesreiches sind unablöslich von der Person des Gekreuzigten und Auferstandenen (1. Kor. 1, 18—2, 5; Gal. 3, 1). Nur in der Bezogenheit auf ihn ist Paulus innerhalb der allseitigen Bedrohung durch die Mächte der Gottverbundenheit sicher (Röm. 8, 31 ff.). Nur im Blut Christi sind die oben beschriebenen eschatologischen Heilsbeziehungen zu Gott wirklich (Eph. 1, 7 ff.; Kol. 1, 18 ff.). Deshalb ist dieses Geschehen für Paulus die Achse, um die sich alles, auch seine eigene Existenz, dreht, es ist sein einziger Ruhm (Gal. 6, 14; 1. Kor. 1, 31; 2, 2). Heim kommt zu demselben Ergebnis: „Die Meinung, die Menschen hätten durch die Erscheinung Christi einen unmittelbaren Zugang zum Vater erhalten, ist eine schwärmerische Vorausdatierung des Weltendes." „Weil sich

in dieser Beziehung zwischen Gott und uns nichts geändert hat, darum sind wir bis zum Ende der jetzigen Weltform für den Verkehr mit dem Vater ganz auf den Sohn angewiesen" (Jesus der Herr, 1935, S. 216). „Wir können nur in Gott sein, indem wir in Christus bleiben" (S. 216). „Dieses Bild (sc. des Gekreuzigten) wird uns vor die Seele gestellt mit der Unterschrift: ‚Wer mich sieht, der sieht den Vater.' Hier ist die Stelle, von der aus allein das ewige Licht in das Dunkel der Zeit hineinfällt" (S. 213). Als Durchbruch der Gotteswelt in den alten Äon ist das Christusgeschehen ein Zeichen dafür, daß die Welt gerichtet ist und die Parusie vor der Tür steht. Sachlich bilden Auferstehung und Parusie eine Einheit, wenn sie auch zeitlich auseinanderfallen. Letzteren Umstand empfindet die Gemeinde immer wieder als Anfechtung. Paulus aber sieht in dem Zögern des Herannahens der Parusie Gottes Gnade, die noch Gelegenheit zur Teilgewinnung am Reich gibt (Röm. 9, 22 f.). Er schaut die Geheimnisse des göttlichen Weltplanes, der im Christusgeschehen seinen Mittelpunkt hat, und sieht dieses Geschehen den alten Äon durchdringen und überwinden.

2. Die Dynamik des Christusgeschehens.

Wenn das Christusgeschehen ein einmaliger Einbruch in die vorgefundene Welt ist und als solcher den Charakter eines geschichtlichen Geschehens hat, das seinen einmaligen, nach Raum und Zeit begrenzten Ort innerhalb des Geschehniszusammenhanges der Welt hat, so entsteht die Frage, wie für den von jenem Geschehen räumlich und zeitlich getrennten Menschen eine Teilhabe an demselben überhaupt möglich ist. Es wurde darauf hingewiesen und bedarf keines Beweises, daß die Teilhabe am Christusgeschehen keine allgemeine menschliche Möglichkeit ist. Die paradoxe Möglichkeit, an jenem vergangenen Geschehen teilzugewinnen, liegt vielmehr in diesem Geschehen selbst, das zwar als geschichtliches dem Menschen begegnet, aber eben in seinem Eingehen in die Geschichte Durchbruch aller Geschichte ist. Das Christus-

geschehen entwickelt eine Mächtigkeit und Dynamik, die diese Teilhabe ermöglicht. Diese Mächtigkeit ist eine einmalige eschatologische Möglichkeit: Das Geschehen selbst hat die Macht, die Erwählten über die räumlichen und zeitlichen Schranken hinweg sich einzubeziehen, ihnen damit am neuen Äon teilzugeben, und zugleich durch das Wirken der vom Christusgeschehen ausgehenden Dynamik den vorgefundenen Äon in Frage zu stellen.

Für Paulus gehört die *δύναμις* zum Wesen Gottes. Sie beschreibt seine Allmacht, wie sie sich in der Schöpfung, in der Heilsgeschichte, vor allem aber in Christus auswirkt (Röm. 1, 20; 4, 21; 11, 23; 1. Kor. 12, 6; Eph. 1, 11; 3, 20). Paulus steht damit in der alttestamentlich-israelitischen Tradition, die ebenfalls in der Kraft einen Wesenszug Gottes sah. Diese Kraft Gottes ist nicht Naturkraft, wie sie sich das Griechentum und der Hellenismus vorstellten, sondern sie ist das Handeln des persönlichen Gottes. Sie wirkt sich aus in den Taten der Heilsgeschichte, insbesondere in dem Auszug aus Ägypten (Ex. 15, 6; 32, 11). Die Kraft Gottes ist also eine geschichtsgestaltende. Im Spätjudentum kommt als neues Moment hinzu die eschatologische Machtentfaltung Gottes beim Erscheinen des Messias, die zur Überwindung der Dämonen führt, welche selbst als solche persönliche Geschichtsmächte vorgestellt sind und auch unter dem Begriff *δυνάμεις* gefaßt werden können.

Im Neuen Testament wird der Kraftbegriff durch das Christusgeschehen geprägt. Die Kraft Jesu, die seine Wunder und Krafttaten ermöglicht, ist ein einzigartiges eschatologisches Heilsfaktum. Als solches ist sie die wirksame Kraft Gottes, die den neuen Äon und mit ihm die neue Existenz des Christen schafft und trägt. Diese Gotteskraft wirkt sich vor allem in Tod und Auferstehung aus. Das ist auch paulinische Anschauung: Der Durchbruch des neuen Äons im Christusgeschehen ist Tat der Kraft Gottes (1. Kor. 6, 14; 2. Kor. 13, 4; Eph. 1, 19 f.; Kol. 2, 12). Damit hat dieses Durchbruchsgeschehen selbst den Charakter der Kraft Gottes, die aber wieder ganz persönliche Gestalt hat in dem

gekreuzigten und auferstandenen Christus. Er ist die personifizierte Gotteskraft (1. Kor. 1, 24), sein Auferstehungsleben ist ein Kraftbeweis Gottes (Röm. 1, 4; 2. Kor. 13, 4). Die im Christusgeschehen wirksame Gotteskraft wirkt dynamisch in die Geschichte hinein „als eschatologisches Geschehen in der Geschichte" (Grundmann in Theol. Wörterbuch zum N. T. II, S. 305). Mittel dieser Wirksamkeit ist vor allem die Predigt von dem Christusgeschehen. Diese steht nicht als ein Zweites neben dem Geschehen, sondern ist eine Funktion dieses Geschehens selbst, ja gehört unmittelbar zu demselben. Durch die Predigt gewinnt das Geschehen selbst Macht über den Menschen und vollzieht sich an ihm, indem es ihn ergreift und sich hörig macht (Röm. 1, 16; 1. Kor. 1, 18; 2, 4; 2. Kor. 6, 7; 1. Thess. 1, 5; 2, 13). Gott selbst handelt damit in Christus mit der Gemeinde und dem Einzelnen. Er teilt ihnen seine Kraft mit, und doch bleibt sie seine Kraft (2. Kor. 4, 7; 12, 9). Gerade diese sich an der Gemeinde vollziehende Machtwirkung konstituiert sie als christliche Gemeinde. Durch die Wirkung der Auferstehungskraft entsteht der Glaube (1. Kor. 2, 5; Eph. 1, 19; 3, 16), deshalb begegnet geradezu der Glaube an diese Auferstehungskraft (Kol. 2, 12). So wünscht Paulus auch der Gemeinde, sie möge von dieser Kraft immer mehr ergriffen werden (Röm. 15, 13; Kol. 1, 11), denn die Kraft gehört zum Wesen des Reiches Gottes. Zugehörigkeit zu demselben ist Übermochtwerden von dieser Kraft, aber auch Anteilhabe an ihr (1. Kor. 4, 20). Paulus selbst sieht in seiner Berufung zum Heidenapostel eine Tat dieser Kraft (Gal. 2, 8; Eph. 3, 7). Seine ganze Existenz ist darauf ausgerichtet, die Kraft der Auferstehung Jesu zu erkennen, und dieses Erkennen dürfte im Sinne des hebräischen ידע zu interpretieren sein (1. Kor. 8, 2 f.; Gal. 4, 9; Phil. 3, 10 f.). Deshalb ist auch nicht er selbst es, der in seiner Predigt wirkt und in seinem Leben handelt, sondern der Christus durch seine Mächtigkeit (Röm. 15, 18 f.; 1. Kor. 5, 4; Phil. 4, 13; Kol. 1, 29).

Dem Christusgeschehen wohnt also eine Mächtigkeit inne, die die Existenz der Gemeinde wie des Einzelnen

schlechterdings bestimmt. Das Handeln im Raume der Gemeinde hat den Christus des Kreuzes und der Auferstehung zum Urheber. Diese Mächtigkeit ist aber, da sie einerseits von einem geschichtlichen Geschehen ausgeht und andrerseits ihre dynamischen Auswirkungen nicht neben diesem stehen, sondern zu ihm gehören, und es sich schließlich um das persönliche Gegenüber zu Christus handelt, nicht gut anders zu verstehen denn als Einbeziehung des von der Mächtigkeit Betroffenen in dieses Geschehen selbst, als Vergleichzeitigung mit dem Christusgeschehen. Die Möglichkeit, eine solche im Bereich dieses Äons unmögliche Aussage zu machen, liegt in der einzigartigen Struktur des Christusgeschehens als des eschatologischen Heilsgeschehens, dessen Subjekt Gott selbst ist. Es hat eine eschatologische Dynamik, die örtliche und zeitliche Schranken überwindet, Personen verschiedener Zeitalter zu personhafter Begegnung bringt und dadurch die Einbezogenen in den neuen Äon versetzt. Sofern der konkrete Mensch aber an seinem konkreten geschichtlichen Ort stehenbleibt und damit der Machtwirkung des gegenwärtigen Äons ausgesetzt ist, ist er noch Glied des alten Äons. Darin liegt die eschatologische Gespanntheit der christlichen Existenz. Die eschatologische Mächtigkeit des Christusgeschehens ist aber die objektive Bedingung der Vollziehbarkeit der paradoxen Gleichzeitigkeitsaussage.

Wie weitgehend die Bedeutung der gezeigten Mächtigkeit des Christusgeschehens für das Denken des Paulus ist, zeigt das enge Verhältnis, in das er „Kraft“ und „Geist“ versetzt. Beide Begriffe können parallel nebeneinander stehen (1. Kor. 2, 4; 5, 4; 15, 43; Gal. 3, 5; 1. Thess. 1, 5) oder in eine Genitivverbindung treten, wodurch beide zu einer Einheit werden (Röm. 15, 13. 19). Die Kraft wird dabei zu einer Eigenschaft des Geistes. Insbesondere stehen beide Begriffe im Blick auf die Auferstehung Christi und ihre Zueignung in engster Verbindung (Röm. 1, 4; Eph. 1, 17 ff.; 3, 16) und können hier füreinander eintreten (1. Kor. 6, 14 = Röm. 8, 10 f. = 2. Kor. 4, 13 f.). Daraus folgt, daß die Kraft eine pneumatische Größe ist, eine eschatologische Heils-

gabe, die dem Christus eignet und die er gibt. Andererseits liegt darin die dynamische Bestimmtheit des Pneuma. Auch dieses hat es also mit der Einbeziehung in das Christusgeschehen zu tun. Deshalb muß auch das Pneuma vom Christusgeschehen aus verstanden werden und nicht umgekehrt der Christus aus dem Pneuma.

3. Das Christus-Pneuma.

Es ist nicht unsere Aufgabe, eine ausführliche Untersuchung über das Pneuma anzustellen. Es muß aber gefragt werden, ob das Pneuma, dessen enge Beziehung zur Dynamik des Christusgeschehens sich zeigte, sich in das gewonnene Bild einordnet und dadurch die Gleichzeitigkeitsaussage als in der Wirklichkeit des Christusgeschehens und der durch dasselbe geschaffenen Heilssituation begründet erweist.

Wie die Kraft eine von Gott ausgehende Größe war, so hat auch das Pneuma seinen Ursprung in Gott (1. Kor. 2, 12). Gott ist das Subjekt und das Pneuma ist seine Funktion. Dieses Verhältnis bleibt unter allen Umständen bestehen, auch wenn das Pneuma in der Welt wirksam wird und mit dem menschlichen Geist eine Verbindung eingeht. „Damit entsteht für den in den Menschen eingehenden Geist keine Trennung von Gott; er bleibt der heilige, mit Gott geeinte" (Schlatter, Theol. d. Apostel, S. 360. — Röm. 8, 9. 11; 1. Kor. 2, 11—14; 3, 16; 6, 11. 19; 7, 40; 12, 3; 2. Kor. 3, 3; Eph. 3, 16; 1. Thess. 4, 8). Im Pneuma ist ein vorher unbekanntes, unmittelbares Verhältnis zu Gott gegeben. Paulus kann aber den Geist ebensogut als Geist Christi bezeichnen, so daß dieser das Subjekt ist (Röm. 8, 9; 2. Kor. 3, 17 f.; Gal. 4, 6; Phil. 1, 19). Darin empfindet er keinen Gegensatz, da er Christus nur in absoluter Einheit mit Gott sieht. Gott hat den Geist in dem Christusgeschehen, speziell in der Auferstehung, in die Welt gesandt (Röm. 5, 5; Gal. 4, 6). So besteht eine enge, wenn auch selten erwähnte Beziehung zwischen Auferstehung und Geist (Röm. 1, 4; 1. Kor. 15, 45), die schon in den Evangelien begegnet: Die

Mitteilung des Geistes setzt Tod und Auferstehung Jesu voraus, der Auferstandene bläst seine Jünger mit dem Geiste an oder verheißt das Pfingstereignis. Auch Paulus sieht „in dem Auftreten des Geistes ein Hervorbrechen der messianischen Herrlichkeit in der natürlichen Welt“, die „auf Grund der Auferstehung Christi in Erscheinung tritt“ (Schweitzer, Die Mystik des Apostel Paulus, S. 163). Darin steht er in der alttestamentlichen Tradition, die das Auftreten des Geistes als wichtigstes Merkmal der Heilszeit erwartete. Der neue Äon ist durch das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen Christi Wirklichkeit, diese ist aber eine solche des Geistes. Das Reich Gottes ist da im Heiligen Geist (Röm. 14, 17). Dieser gehört aufs engste mit Christus zusammen. Er wird gewirkt durch die Predigt vom Gekreuzigten, da das Christusereignis den entscheidenden eschatologischen Einschnitt bedeutet. Das Gesetz kann als vorösterliche Größe den Geist nicht vermitteln (Gal. 3, 1 ff.). Geist und Christus stehen in so engem Verhältnis, daß der Satz, der als Identitätsaussage verstanden werden könnte, vorkommt: „Der Herr ist der Geist“ (2. Kor. 3, 17). Daß aber Paulus fortfährt und vom „Geist des Herrn“ redet, zeigt, daß der Geist eine Funktion Christi bleibt und als solche von Christus unterschieden ist. Das Werk beider ist das gleiche. Christus wirkt in der Welt und am Menschen durch den Geist, und umgekehrt ist alles, was der Geist hervorbringt, das unmittelbare Werk Christi. So nimmt der Geist eine besondere Stellung unter den eschatologischen Heilsgaben ein, er ist die *eine* Gabe, die alle anderen einbegreift und in allen anderen wirksam ist (1. Kor. 12, 11).

Welches ist das Werk Christi im Heiligen Geist? Der Geist zielt auf das Herz, d. h. den ganzen Menschen (Röm. 5, 5; Gal. 4, 6), wie der Mensch überhaupt Hauptgegenstand des Heilswerkes Gottes ist. Der Geist bezeichnet das neue Verhältnis, in das der Mensch durch Christus zu Gott versetzt ist: Es ist das Verhältnis der Sohnschaft (Gal. 4, 4 ff.). Es heißt nicht, daß die Sohnschaft durch den Geist zustande kommt, sondern der Geist macht

dieses Verhältnis zu Gott aus (vgl. B. Weiß, Lehrbuch der Bibl. Theol., S. 324). Wer den Geist hat und vom Geist getrieben wird, darf gewiß sein, daß er Gottes Kind ist (Röm. 8, 14), der Geist schenkt ein neues Zutrauen zu Gott und bezeugt dem Menschen seine Kindschaft (Röm. 8, 15 f.). Dieses neue Gottesverhältnis ist aber nur möglich auf Grund des durch das Christusgeschehen gewirkten Christusverhältnisses, das auch durch den Geistbegriff beschrieben wird: Der Christ ist mit Christus „ein Geist", und zwar weil Gott Christus erweckt hat durch seine Kraft und auch uns erweckt (hat oder wird? Das Tempus ist unsicher). Scheinbar widerspricht dieser Aussage die in unmittelbarem Zusammenhang mit ihr gemachte, daß der Christ Glied am „Leibe" Christi ist (1. Kor. 6, 14—20; 12, 12; Röm. 12, 5 und Eph. 4, 4). Aber das erläutert nur das Verständnis vom Geist. Er geht vom Haupt, Christus, aus, der selbst der pneumatische Mensch ist. An ihm gewinnen die Christen durch die Sakramente teil (1. Kor. 12, 13). Das Gliedwerden am Leibe Christi wirkt Leben durch den Geist (1. Kor. 15, 44 ff.). Es ist der Geist dessen, der Christus von den Toten erweckt hat, und er enthält deshalb die Versicherung der endgültigen Totenauferstehung für den Menschen, dem er sich mitteilt. Er ist das Siegel, das die gegenwärtige Zugehörigkeit zum neuen Äon sichert und zugleich über sich hinaus auf die Parusie weist (Röm. 8, 11; 2. Kor. 1, 22; 5, 5; Eph. 1, 13 f.).

Damit hat auch das Pneuma Anteil an der in der Aussage vom Mitsterben usw. festgestellten Spannung zwischen Gegenwart und Zukunft. Röm. 8, 14 ff. bezeugt der Geist die gegenwärtige Kindschaft, deren sich die Christen trösten dürfen, aber V. 23 ff. wird diese Kindschaft als Hoffnungsgut bezeichnet. Das Leben im Geist ist ebensowenig ein in sich abgeschlossenes, wie es das in dem Mitsterben usw. war, sondern versetzt den Christen in eine ständige Bewegung. Der Geist, der den Christen die „Mysterien Gottes", d. h. die Heilsgeschichte mit ihrer Mitte, dem Christusgeschehen, aufdeckt (1. Kor. 2, 6—10), wirkt an dem Menschen, der „so mit enthülltem Angesicht den Christus schauen" darf, eine

Umwandlung (2. Kor. 3, 18), die keine andere sein kann als die ebenfalls aus der Erkenntnis Christi stammende, die „zur Erkenntnis der Kraft seiner Auferstehung und der Gemeinschaft seiner Leiden“ führt, „um seinem Tode gleichzugestalten“, damit der Christ „dereinst gelange zur Auferstehung von den Toten“ (Phil. 3, 10 f.). Paulus erklärt diese in sich bewegte, den vorgefundenen Menschen von Grund auf in Frage stellende und umwandelnde Christusbeziehung als die Wirklichkeit derer, „die im Geist Gott dienen und sich rühmen in Christo Jesu und nicht aufs Fleisch vertrauen“ (Phil. 3, 3). Vom Christen, der im Geist lebt, gelten die Aussagen, die sonst nur von Christus gelten. Durch das „Gesetz des Geistes“ ist für die, die „in Christo Jesu sind“, „das Gesetz der Sünde und des Todes abgetan“. Zu Sünde und Tod tritt als dritte vom Geist überwundene Macht das Fleisch. Alle drei begegnen in Röm. 8, 1—11 als Gegensatz zum Pneuma. Dieses ist hier die Bestimmtheit der Existenz des Christen, wird deshalb aber nicht zur vorgefundenen oder magisch wirkenden Größe, sondern behält den personhaften Charakter des Christushandelns. So kann der Geist gelegentlich auch personifiziert auftreten (Röm. 8, 26 ff.; 1. Kor. 12, 4 ff.; 2. Kor. 13, 13; Eph. 4, 4. 6). Er ist kein Kraftfluidum, überhaupt kein Was, wie Bultmann feststellt, sondern ein Wie, denn Paulus fragt überhaupt nicht nach dem Was, sondern nur nach dem Wie (vgl. Bultmann, Glauben und Verstehen, S. 130 f.). Als personale Größe sichert das Pneuma die christliche Existenz nicht in magischer Weise, wie es etwa die Gegner des Paulus in Röm. 6 anzunehmen scheinen, die meinen, man brauche weiter nicht auf sein Verhalten achtzugeben, sondern könne der Sarx die Zügel schießen lassen, da sie ja überwunden sei. Im Gegenteil, die christliche Existenz ist grundsätzlich ungesichert. „Darum hebt auch für den Glaubenden seine Gegenwart (sc. des Geistes) die Notwendigkeit der sittlichen Entscheidung, die Versuchlichkeit und Möglichkeit des Falles nicht auf. Mit dem Empfang des Geistes ist ihm vielmehr die doppelte Möglichkeit gegeben, entweder im Fleisch oder im Geist zu sein . . ., auch hier

entsteht an der Gabe die Verpflichtung" (Schlatter, Theol. der Apostel, S. 360 f.). Es kommt alles darauf an, daß das jeweilige Entscheiden des Menschen im Geist erfolgt, darum tritt an Stelle des Gesetzes und Buchstabendienstes der neue Dienst im Geist (Röm. 2, 29; 7, 6; 2. Kor. 3, 6. 8). Nicht mehr das Fleisch ist das Motiv des Handelns, sondern der Geist (Röm. 8, 4 ff.; Gal. 5, 16—26). Den von Paulus in Röm. 6, 1—14 beschriebenen Tatbestand des Ineinander von Indikativ und Imperativ, die nur in der Bezogenheit aufeinander die Realität des neuen durch die Taufe gewirkten Lebens ausmachen, hat Paulus Gal. 5, 25 in einem Satz zusammengefaßt: „Wenn wir im Geiste leben, so laßt uns auch im Geiste wandeln." Das aus dem Mitsterben usw. erwachsene Leben ist das Leben im Geist und wie das Mitsterben usw. kein einmalig abgeschlossenes war, so fordert auch das Leben im Geist den stets neuen Vollzug im Gehorsam. Aber beide Aussagereihen treten in Gal. 5 auch in ein direktes Verhältnis zueinander: Es wurde schon erwähnt, daß die Formel „mit Christus" den Akt der Einbeziehung in das Christusgeschehen beschreibt, und das daraus erwachsende Christusverhältnis des „in Christus" je umfaßt. Diesem Verhältnis beider Formeln ordnet sich die Geistaussage ein. Deißmann hat nachgewiesen, daß die Formel „in Christus" und „im Geist" gleichbedeutend sind (Die neutestamentliche Formel „in Christo Jesu", S. 85 ff.). Gal. 5, 25 geht dem das „in" ersetzenden Dativ *πνεύματι* eine durch den Zusammenhang mehr ethisch lautende und ohne ausdrückliches „mit" gemachte Aussage voraus, die den Akt der Einbeziehung durch die Wendung „das Fleisch kreuzigen" zum Ausdruck bringt. Im Geist ist man also nur als ein Gestorbener, der immer wieder stirbt — mit Christo. Wie eng das Mitsterben usw. mit dem „im Geist sein" zusammengehört, zeigt auch der Umstand, daß Kol. 2, 10 die „Christusbeschneidung" das Mitsterben usw. mit Christus in der Taufe ist, Röm. 2, 29 und Phil. 3, 3 aber die Beschneidung im Geiste geschieht. Die Formeln „mit Christus", „in Christus" und „im Geist" beschreiben also den gleichen Tatbestand.

Das „mit“ beschreibt die jeweilige Setzung des Christusverhältnisses, die Einbeziehung in das Christusgeschehen, die beiden letzteren mehr das durch ersteres zustande gekommene Christusverhältnis als gesetztes, das immer nur aus jenem hervorgeht und in jenes wieder einmündet.

Aber das Pneuma bleibt zugleich eine auch abgesehen von der Existenz des Menschen objektive Größe der Heilsgeschichte, deren Wirklichkeit im Christusgeschehen begründet ist, und die dynamisch in die Welt hineinwirkt. Das Pneuma ist also eigentlich der übergreifende Begriff, der „mit“ und „in Christus“ in sich zusammenfaßt. Dann beschreibt das Pneuma das objektive dynamische Hineinwirken des Christusgeschehens und mit ihm des neuen Äons in die vorgefundene alte Welt und ist somit die neue eschatologische Möglichkeit des Erwählten, in das rechte Verhältnis zu Gott zu kommen. Zugleich beschreibt es das Wie der geschenkten und ergriffenen Möglichkeit, also das Wie der Christusbeziehung, die das neue Sein des Christen ausmacht. Wenn im Geist eine unmittelbare Beziehung des Menschen zu Christus und damit zu Gott gegeben ist, die in der der Sünde und den Mächten verfallenen Welt unmöglich war, jetzt aber in dem Christusgeschehen durch jene Unmöglichkeit hindurchgebrochen ist und eben in diesem Durchbruch die Wirklichkeit des neuen Äons mitten im alten darstellt, so ist das Pneuma nur sinnvoll als der zusammenfassende paulinische Begriff für die aufgedeckte Wirklichkeit der Gleichzeitigkeit zu verstehen. Allerdings liegt Paulus nicht an einer solchen Interpretation des Geistbegriffs. Er selbst gibt sie nicht direkt, ihm genügt vielmehr das Wissen der Gemeinde um diese Wirklichkeit. Aber indirekt weisen z. B. die schon angezogenen Stellen 1. Kor. 5, 3 ff. und Kol. 2, 5 auf die raumüberwindende, reale Kraft des Pneuma hin (vgl. S. 103 f.). Der Pneumatiker ist der Mensch, der unmittelbaren Anteil am Kreuz und an der Auferstehung Christi hat, da er auf verborgene, aber reale Weise diesen einbezogen ist. Deshalb ist er „ein Geist mit Christus“ oder, was dasselbe besagt, „ein Leib“. Das ist keine plerophore Redewendung, sondern

wirklich gemeint: Es ist das Gliedsein an dem gekreuzigten und auferstandenen Christusleib. Denn es ist der gekreuzigte und auferstandene Christus, dem der Pneumatiker gleichgestaltet wird. Die Einbeziehung in das Christusgeschehen und die Gleichgestaltung sind eins. Das Pneuma wirkt die wunderbare Ausschaltung alles dessen, was zwischen dem Menschen und Christus steht, und das Unmittelbarwerden ihm gegenüber. Die Funktion des Pneuma ist es also, sich selbst und alles zwischen Christus und dem Menschen Stehende aufzuheben und das unmittelbare, personale Gegenüber zwischen Christus und dem Menschen durch die Einbeziehung in das Christusgeschehen zu gewährleisten. Fast möchte man sagen, das Pneuma sei der unausdenkbare Hohlraum, der zwischen, oder richtiger nicht mehr zwischen Christus und dem einbezogenen Menschen ist. Es ist die Aufhebung der trennenden Zeit und damit die neue eschatologische Zeit, die im Christusgeschehen einmalig in die Welt eingebrochen ist. Auch Künneth sieht die vom Auferstehungsgeschehen ausgehende neue Zeit, die die paradoxe Gemeinschaft zwischen Christus und dem Gläubigen ermöglicht und deshalb zu den wesentlichen Merkmalen des neuen Äons gehört, im Geist sich realisieren: „Die Gegenwärtigkeit des Christus ist die gegenwärtige Wirklichkeit des Heiligen Geistes ... Die neue Zeitwirklichkeit des Auferstandenen kann sich als eine gegenwärtige nur realisieren, weil sie als eine pneumatische bestimmt ist. Die pneumatische Wirklichkeit aber ist für das Zeitsein der gefallenen Welt nur als nichtgegenständliche und unsichtbare gegenwärtig. Der Inhalt der neuen Zeitwirklichkeit ist das Christuspneuma, aber keineswegs so, daß Form und Inhalt voneinander zu lösen wären" (Theol. d. Auferstehung. S. 176 f.). Künneths Bestimmung der neuen Zeit bleibt allerdings bei ihrer formalen Postulierung aus der Auferstehungstatsache stehen. Aber Paulus spricht niemals nur von einem Daß, ohne es konkret zu füllen. Für ihn ist das Wie der neuen Existenz, die ja das Sein im Geist ist, beschrieben als das Sein in der Gleichzeitigkeit mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Dieses Sein ist nicht

substanzhaft bestimmt, sondern als Situation zu verstehen. Aber nicht als unbestimmte, sondern als erfüllte Situation: Das Sein in der Gleichzeitigkeit eben mit jenem Geschehen, das sich verborgen und doch real am Menschen ereignet.

Diese Auffassung stimmt einerseits mit Bultmanns Feststellung überein, der das neue Leben in einem Wie, in einer veränderten Situation sieht, andererseits aber auch mit Deißmanns Erklärung der Formel „in Christo Jesu" und „im Geist", der fordert, sie lokal zu verstehen. Sie besagt dann die Versetzung in das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen. Dabei läßt sich die Annahme eines ätherischen Kraftfluidums als Wesen des Pneuma vermeiden. Die Tatsache der Umkehrbarkeit beider Formeln zu „Christus in mir" und „der Geist in mir" bedeutet keinen Einwand gegen die Deutung als Einbeziehung ins Christusgeschehen, zumal wenn man bedenkt, daß „in Christus" weit überwiegt, und für die die Unmittelbarkeit zu Christus bewirkende Funktion des Geistes die Formel in beiden Fällen gleichviel besagt. „Ich in Christus" bzw. „im Geist" beschreibt dann mehr die Einbezogenheit als solche, „Christus oder der Geist in mir" beschreibt das Subjektsein Christi in diesem Verhältnis bzw. in dem aus diesem Verhältnis hervorwachsenden Verhalten.

Dieses Verständnis fügt das Pneuma in das gewonnene Bild ein: Es wird deutlich, warum es in unversöhnlichem dynamischen Gegensatz zum Fleisch, d. h. zum vorgefundenen Äon steht, ebenso was mit dem „Ein-Leib-Sein mit Christus", dessen Wesen der Geist ist, gemeint ist, und es ist schließlich klar, inwiefern der Geist den Menschen in das eschatologische Kindesverhältnis zu Gott versetzt und doch erst Angeld eines Zukünftigen ist.

Wir kommen damit, wenn auch auf anderem Wege, zu dem gleichen Ergebnis wie Heim: „Entweder es ist tatsächlich auch für uns möglich, in das Verhältnis der Gleichzeitigkeit mit Christus zu kommen, in dem die erste Gemeinde mit ihm stand . . . oder das, was die Christen aller Jahrhunderte über ihr Verhältnis zu Christus gesagt haben, war Selbsttäuschung, Autosuggestion . . . Nun kann zunächst gar kein

Zweifel sein, daß die ganze neutestamentliche Verkündigung von dem Glauben getragen ist: Das Pneuma, also die Gotteskraft, die die Verbindung zwischen Gott und uns in Christus herstellt, erhält auch nach seinem Tode den lebendigen Verkehr zwischen ihm und der Gemeinde aufrecht ... Seit Christus gekommen ist, ist also in der Geschichte des Verhältnisses zwischen Gott und Welt eine entscheidende Wendung eingetreten. Seitdem hat der Geist für uns alle, die wir nach diesem Wendepunkt leben, diese eine Person gleichsam zum Brennpunkt gemacht, in der sich alle Strahlen sammeln. Er ist fortan das bleibende Medium der Du-Beziehung zwischen Gott und Menschheit" (Jesus der Herr, S. 204 f., vgl. Burger, Der lebendige Christus, S. 47).

III. Die Mittel zur Verwirklichung der Gleichzeitigkeit.

Die Dynamik des Christusgeschehens wirkt sich nicht in der Art aus, in der Naturkräfte die Welt durchdringen, aber auch nicht in der Art von Geschichtsmächten, die geschichtliche Entwicklungen gestalten. Die Dynamik des Christusgeschehens eignet ihm nicht als Geschichtsfaktum, sondern als Heilshandeln Gottes und ist deshalb nicht „gegenständlich", sie ist kein vorgefundenes Weltfaktum, das man einer empirischen oder theoretischen Betrachtung unterziehen könnte. Somit tritt das Christusgeschehen mit seiner Dynamik auch nicht in ein unmittelbares Verhältnis zur vorgefundenen Welt und Geschichte, sondern es ist gebunden an ganz bestimmte „Kanäle", die Gott erwählt hat und durch die allein er das Christusgeschehen sich auswirken läßt. Diese vom Christusgeschehen ausgehenden Kanäle sind wie dieses Geschehen selbst Geschehnisse, die ihren Platz auch in der Geschichte haben. Aber sie erschöpfen sich ebensowenig wie das Christusgeschehen in dieser Geschichtlichkeit. Wer sie nur nach ihrer in der Geschichte aufweisbaren Seite deuten wollte, die sie gewiß auch haben, würde sie gerade nicht verstehen. Diesen Fakta eignet somit wesensmäßig eine Zweideutigkeit. Sie werden nur begriffen, wo sie als unmittelbare Funktion des

Christusgeschehens erkannt werden. Dann eignet ihnen aber auch der einzigartige eschatologische Charakter desselben, wiewohl sie zugleich im Raume der Geschichte stehen. In der sichtbaren Handlung vollzieht sich ein verborgenes Geschehen. Das Christusgeschehen wirkt durch diese „Mittel" mit seiner Dynamik in das Leben der Gemeinde und des Einzelnen und damit zugleich in Welt und Geschichte hinein. Es sind vor allem drei eschatologische Fakta, die diesen Dienst leisten: Die Predigt des Evangeliums, die Taufe und das Abendmahl.

1. Die Predigt des Evangeliums.

Das gesprochene Wort und insbesondere die pneumatische Rede spielen bei Paulus eine große Rolle. Im Mittelpunkt steht das Kerygma, die gemeindegründende Evangeliumspredigt, der sich nach der einen Seite die Lehre und nach der anderen die prophetische Rede und die Glossolalie anschließen. Aber das grundlegende Wort ist das Kerygma, auf das sich die anderen Arten pneumatischer Rede erst aufbauen. So interessiert in diesem Zusammenhang nur das erstere.

Otto Schmitz hat uns eine Untersuchung über „Die Bedeutung des Wortes bei Paulus" geschenkt (in Neutestamentliche Forschungen, 1. Reihe, Heft 4, 1927). In dieser stellt er folgende Merkmale als konstitutiv für das „grundlegende Wort" heraus, wobei er zwischen der gegenständlichen und nichtgegenständlichen Seite desselben unterscheidet (es ist fraglich, ob dieses erkenntnistheoretische Schema Paulus angemessen ist und ihn nicht vergewaltigt). Zur „gegenständlichen Seite" des Sachverhalts gehört: 1. Daß es sich „immer um eine ganz bestimmte, inhaltlich durchaus festgelegte Verkündigung, die vom Meinen und Belieben des Verkündigers wie der Empfänger völlig unabhängig ist", handelt. Inhalt ist die Geschichte des Christus als „einheitliches, göttliches Heilshandeln zusammengefaßt in dem doppelten Ausgang dieses Lebens (Kreuz und Auferweckung) auf dem Hintergrunde einer hoffnungslosen Herrschaft der Verderbensmächte über eine dem Gerichte Gottes verfallene

Welt. Es ist ein einmaliges, tatsächliches, wenn auch erst in der Zukunft sich vollendendes Geschehen" (S. 16). 2. Diese Tatsache bedarf der Verkündigung, um wirksam zu werden, und zwar des gesprochenen Wortes. Sache und Gesagtwerden gehören als ein unlösliches Ineinander zusammen. 3. Sofern dieses Ineinander vorliegt, knüpfen sich an die mündlich weitergetragene Botschaft die entscheidenden religiösen Wirkungen. „So hat es (sc. das Wort) die ganze Heilswirklichkeit dessen, den es verkündigt, in sich und gibt sie weiter, indem es sie verkündigt" (S. 19). Auch nach seiner „nichtgegenständlichen Seite" ist der Sachverhalt durch drei Merkmale charakterisiert: 1. Das verkündigte Wort hat seine Wirkung erst auf Grund des Hinzutretens der „nichtgegenständlichen Kraft Gottes". 2. Damit ist auch der Verkündiger zu einer bestimmten „nichtgegenständlichen Haltung" verpflichtet, nämlich zur Lauterkeit in Christo. Und 3. entspricht es der Nichtgegenständlichkeit des Wortes Gottes, daß es „auch dem Empfänger eine bestimmte nichtgegenständliche Entscheidung" stellt (S. 23). Von ihm wird der Gehorsam des Glaubens gefordert. Zu einem in den entscheidenden Punkten mit Schmitz übereinstimmenden, wenn auch in anderer Terminologie vorgetragenen Ergebnis kommen die Untersuchungen Bultmanns in seinen Aufsätzen „Der Begriff des Wortes Gottes im N. T." und „Kirche und Lehre im N. T." (in: Glauben und Verstehen). Es gilt diesem Ergebnis nachzugehen und es für den Gang unserer Untersuchung fruchtbar zu machen.

Es ist zunächst von Wichtigkeit, daß das Kerygma im Unterschied zur alttestamentlichen prophetischen Predigt nur e i n e n Inhalt hat, und daß dieser Inhalt im Unterschied zur griechischen und hellenistischen religiösen Rede kein allgemeiner Sinngehalt oder Mythos ist, sondern die Mitteilung eines geschichtlichen Faktums, nämlich des Evangeliums von der Geschichte des Christus, die sich zusammenfaßt in dem Doppelgeschehen des Kreuzes und der Auferstehung (Röm. 10, 8 f.; 1. Kor. 1, 18 ff.; 3, 10 f.; 15, 1 ff.; 2. Kor. 4, 5 f.; 5, 14 ff. 19 ff.; Gal. 3, 1 u. a.). Diese Ein-

heitlichkeit der Botschaft kommt auch darin zum Ausdruck, daß Paulus den Inhalt nicht extra anzugeben braucht, sondern einfach vom *εὐαγγελίζεσθαι* spricht, wobei er selbstverständlich den Logos vom Christusgeschehen meint. Wir können es uns sparen, an dieser Stelle diesem Sachverhalt nachzugehen (vgl. Bultmann a. a. O. S. 176 u. 286).

Aber wenn auch die Predigt bestimmte geschichtliche Fakta zum Inhalt hat, so ist sie deshalb doch nicht nur Tatsachenmitteilung, sondern zugleich persönliche Anrede und Anspruch an den Menschen. Und zwar ist sie das, gerade sofern sie diese Tatsachen mitteilt. Jedenfalls handelt es sich nicht darum, diese Tatsachen einmal zur Kenntnis zu nehmen, sondern die Predigt vom Christusgeschehen ist Aufforderung zur Entscheidung. Bultmann verweist (a. a. O. S. 186 f.) auf den Sprachgebrauch, der den Anredecharakter der Verkündigung durch die nahe Beziehung von *κήρυγμα* — *κηρύσσειν* und *μαρτύριον* — *μαρτυρεῖν* auf der einen Seite und *παράκλησις* — *παρακαλεῖν* auf der anderen zum Ausdruck bringt. Das sich ebenfalls mit *κηρύσσειν* verbindende *διδάσκειν* kann durch *διατάσσεσθαι* ersetzt werden, wodurch auch sein Anredecharakter sichtbar wird. Dem über Tatsachenmitteilung hinausgehenden Anredecharakter der Predigt entspricht es, daß nicht ein einmaliges Hören der Botschaft genügt, sondern immer von neuem gepredigt und gehört werden muß, da die Predigt Glauben schafft und fordert. Glauben hat aber als Kehrseite den Gehorsam, und dieser ist stets neue Entscheidung (Röm. 1, 5; 10, 3. 14 f.; 15, 18; 16, 26; 2. Kor. 2, 9; 10, 5). Nicht um den persönlichen Gehorsam gegen den Apostel geht es, sondern um die Beugung unter die Botschaft (Gal. 1, 8; 2. Kor. 1, 24; 4, 5). Nur deshalb kann Paulus die Abwendung von dem von ihm verkündigten Evangelium mit dem Anathema belegen (Gal. 1, 9). Zur Entscheidung gehört das Verstehen der Botschaft, und deshalb ist Glaube stets mit Gnosis verbunden, die zugleich eine Erkenntnis des Heilsplanes Gottes im Christusgeschehen und eine Erkenntnis der eigenen Lage umfaßt (1. Kor. 2, 6 ff.; 2 Kor. 2, 14; 4, 6; 8, 7; 10, 5; Phil. 3, 8. 10).

Der Inhalt der Predigt ist einsichtig und jedem verständlich, dessen Sinn nicht durch die Gefangenschaft unter dem Satan geblendet ist. Die Predigt weist sich somit am Gewissen des zu Gott gehörigen Menschen als „Wort der Wahrheit" aus (2. Kor. 4, 2 ff.; Eph. 1, 13). Sie hat eine von der Herrschaft der Dämonen und dieses Äons befreiende Wirkung (Gal. 3, 2; 4, 9 f.) und stellt zugleich den Hörer unter eine neue Macht, nämlich unter das verkündigte Christusgeschehen. Dieses spricht ihn durch die Predigt an und fordert Gehorsam. Deshalb ist der Christ gerade als Befreiter Knecht und Diener (Röm. 6, 17 ff.; 9, 19). Es gibt keine andere Möglichkeit, in dieses Dienstverhältnis des Glaubensgehorsams hineinzukommen, als allein durch das Hören der Predigt (Röm. 10, 14). Diese allein versetzt den Menschen in das Verhältnis der Hörigkeit zu Christus oder, was dasselbe ist, gibt ihm den Geist (2. Kor. 10, 4 ff.; Gal. 3, 1 ff.).

Der Handelnde in der Verkündigung ist zunächst der Apostel. Aber es wäre undenkbar, daß er von sich aus diese Machtwirkungen ausüben könnte. Faktisch steht Gott hinter ihm und ist der eigentlich Wirkende in der Verkündigung (2. Kor. 2, 14; 3, 5). Daß sie Erfolg hat, ist seine Tat (1. Kor. 3, 7). Es ist aber wieder das Christushandeln Gottes, das Christus zum Grund der Gemeinde macht (1. Kor. 3, 11). So kann auch an Stelle Gottes Christus als Subjekt des apostolischen Redens und Handelns genannt werden, Christus selbst ist im Wort des Apostels gegenwärtig (Röm. 10, 8; 15, 18; 2. Kor. 13, 3). Er wirkt mit Paulus zusammen (1. Kor. 3, 9; 5, 3 f.). Sofern aber die Verkündigung des Paulus aus der Christusbeziehung herauswächst, kann auch diese — der Geist der Wirkende sein, bzw. die Predigt im Geist erfolgen (1. Kor. 12, 4—11; 2. Kor. 3, 6. 17; 1. Thess. 1, 5), was mit dem Subjektsein Christi keinen Widerspruch bedeutet. Der Apostel selbst weiß sich nur als Gottes Werkzeug. Seine Mitarbeiterschaft ist eine solche in absoluter Unterordnung, er weiß sich als Knecht Jesu Christi (Röm. 1, 1; Phil. 1, 1; Gal. 1, 10). Er verkündigt den Christus als

den Herrn und macht sich um dessentwillen zum Diener der Hörer, um ihnen nur die Botschaft nahezubringen (2. Kor. 4, 5; 1. Kor, 9, 19). Aber gerade dieser Dienst gibt dem Apostel seine wahre Vollmacht und garantiert die Herrlichkeit seines Amtes. Beides stammt nicht von Menschen, sondern von Christus selbst. Deshalb ist das Amt ein unvergängliches, Leben spendendes im heiligen Geist (2. Kor. 3, 7. 11), und die Vollmacht des Apostels eine absolute, die auch über Leben und Tod, über Errettung und Verwerfung entscheidet (1. Kor. 5, 5; 9, 1; 2. Kor. 2, 16; 10, 1 ff. 8). Paulus weiß sich als Haushalter der Geheimnisse Gottes, d. h. er steht wirklich an Christi statt vor der Gemeinde, Christus handelt durch ihn (1. Kor. 4, 1; 2. Kor. 5, 19 ff.). Aus der Größe des Amtes erwächst hohe Verantwortung: Paulus wacht mit eifersüchtiger Strenge über der Reinheit seines apostolischen Rufes, zu diesem Zweck legt er sich freiwillige Beschränkungen auf (1. Kor. 9, 12; 2. Thess. 3, 8 f.). Man soll ihm unter keinen Umständen nachsagen können, er verrichte seinen Dienst um seines eigenen Vorteils willen (1. Kor. 9, 15; 2. Kor. 11, 9 f.). Deshalb sind ihm die Parteiungen in Korinth eine Abwendung von Christus, weil sie das eigentliche Subjekt der Predigt verkennen. Paulus fürchtet nichts so sehr, als selbst ein Hindernis für die Botschaft zu werden. Das wäre er, sobald Christus in ihr nicht mehr Herr und Paulus nicht mehr Diener des Evangeliums wäre. Das wäre ein Verhöckern des Evangeliums (2. Kor. 1, 12; 2, 17; 4, 2. 5). Er will nichts anderes als unmittelbar weitergeben, was er empfangen hat, als Werkzeug sein, durch das Gott selbst in seinem Christushandeln mit den Hörern handelt (2. Kor. 4, 6).

Wenn Gott so unmittelbar mittels seines Christushandelns durch die Predigt seines Werkzeuges Paulus an den Menschen wirkt und sie in seine eschatologische Gemeinschaft, ins Pneumaverhältnis, hineinzieht, so können die Predigt und ihr Inhalt, das Christusgeschehen, nicht als zwei geschiedene Fakta nebeneinander stehen, sondern müssen ein und dieselbe Größe sein. Die Predigt gehört unmittelbar zum Christus-

geschehen selbst. Deshalb kann man sagen: In der Predigt ist das Heilsgeschehen Christi selbst gegenwärtig. Darum kann der Glaube nicht hinter die Predigt zu einer wortlosen Unmittelbarkeit zurückgehen, und andrerseits ist die Predigt nichts ohne das Christusgeschehen, denn dieses setzt die Predigt erst aus sich heraus. „Das Wort der christlichen Verkündigung und die Geschichte, die es mitteilt, fallen zusammen, sind eins. Die Geschichte Christi ist keine schon vergangene, sondern vollzieht sich im verkündigten Wort" (Bultmann a. a. O. S. 292). Das muß nun aber so verstanden werden, daß die Predigt wirklich ein Stück des Christusgeschehens selbst ist, die uns zugewandte Seite desselben. Sie ist nichts für sich und kann so wenig allein bestehen, wie die Seite eines Gegenstandes ohne diesen selbst existiert. Damit eignet der Predigt auch der eschatologische Charakter des Christusgeschehens, sie gehört in den Raum der Heilsgeschichte. Sie überbrückt die „Zwischenzeit", indem sie den Zwischenraum zwischen Auferstehung und Parusie erfüllt und als Funktion der ersteren die letztere vorbereitet. Das Christusgeschehen in der Predigt stellt in die Entscheidung zwischen Leben und Tod. Der Mensch ist ihr gegenüber verantwortlich und doch ist über ihn vorentschieden. Die Predigt hat Aktcharakter. Sie ist Machtwirkung des Christusgeschens, wenn auch ganz personale, da ans Wort gebundene Wirkung. Der von ihr ergriffene Mensch wird dem Christusgeschehen hörig, ihm selbst einbezogen. Es ist kein Zufall, daß gerade im Rahmen der Ausführungen über das Predigtamt als Wirkung des durch dieses im Geist gewirkten klaren Schauens der *δόξα* des Herrn von der Verwandlung des Menschen in das Bild Christi die Rede ist (2. Kor. 3, 18), und daß die Gnosis, die den Inhalt der Predigt zum Gegenstand hat und auch sonst mit dieser aufs engste zusammengehört, sofern sie das erkennende Moment des Glaubens ist, ebenfalls eine „Gleichgestaltung mit seinem Tode" zum Ziel hat, und schließlich, daß der Prediger Paulus bezeugt, „den Leichnam Jesu" an seinem Leibe zu tragen. Es wird noch deutlich werden, daß

damit der Mensch durch das Wort der Predigt dem Kreuz und der Auferstehung Christi so einbezogen wird, daß er realen Anteil an diesem Geschehen hat, und dieses sich an ihm selbst ereignet. „Kreuz und Auferstehung sind nicht zu verstehen als bloße Fakten der Vergangenheit, sondern wie sie für den Einzelnen vergegenwärtigt werden in der Taufe, die ein Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus ist, so ist das ganze Leben des Glaubenden eine Teilnahme am Gekreuzigtwerden und ein Umhertragen des Sterbens Christi am eigenen Leibe; und sofern es ein Leben des Glaubens ist, ist es zugleich die Teilnahme an seiner Auferstehung, die ja nicht ein Einzelfaktum in der Vergangenheit, sondern den Anfang einer neuen Menschheit bedeutet. Möchte man das zunächst so verstehen, daß das Christusereignis ein kosmisches Faktum ist analog den Schicksalen der Gottheit in den Mysterien und in der Gnosis, ein kosmisches Faktum, das für den Einzelnen in mysteriöser Weise wirksam wird durch die Sakramente, so ist doch deutlich, daß für Paulus diese Möglichkeit der Teilnahme am Heilsereignis durch die Predigt und den ihr gehorchenden Glauben gegeben wird. In der Predigt wird Christus vergegenwärtigt. Die Versöhnungstat Gottes im Kreuz Christi ist zugleich die Einsetzung der *διακονία τῆς καταλλαγῆς*, des *λόγος τῆς καταλλαγῆς*, so daß im predigenden Apostel Christus selbst, ja Gott selbst, anredet" (Bultmann a. a. O. S. 288 f). Aber diese Einbeziehung ist nun wirklich eine solche in das Christusereignis und nicht, wie man Bultmann verstehen könnte, dessen Auflösung in die Predigt: In der Predigt und dem zugehörigen Glauben ereignet sich das Wunder, daß der hörende Mensch in verborgener, aber realer Weise durch das ihn treffende Wort in die Gleichzeitigkeit mit dem Christusgeschehen versetzt wird, mit dem Sterbenden und Auferstehenden in reale Gemeinschaft an jenem Ereignis eintritt. Der Nerv seiner Existenz ist damit das Kreuz und die Auferstehung Christi und nicht sein vorgefundenes Leben. Er lebt von diesem Geschehen her und auf es hin und ist dadurch auf seine Offenbarung und die Lösung der in ihm beschlossenen Spannung in der Parusie ausgerichtet.

2. Die Taufe.

Der oben gegebene Überblick über die Erklärung der Todes- und Auferstehungsgemeinschaft mit Christus in der Paulusforschung hat gezeigt, wie umstritten die Bedeutung der Taufe bei Paulus ist. Insbesondere der Nachweis der religionsgeschichtlichen Genesis der paulinischen Taufaussagen, durch den man eine Erklärung des rätselhaften Inhalts dieser Aussagen erhoffte, hat zu verschiedenen Thesen geführt, unter denen wir die Zurückführung auf die hellenistischen Mysterienkulte hervorgehoben haben. Auch bei Anerkennung einer formalen Verwandtschaft der paulinischen Taufaussagen mit den hellenistischen Mysterien wird doch die Zusammengehörigkeit beider Vorstellungsgruppen problematisch, wenn man nicht von der äußeren Handlung, sondern von der im Rahmen dieser Handlung bezeugten Sache selbst ausgeht. Das heißt aber, daß wir die Taufe vom Christusgeschehen aus zu betrachten haben, wobei es sich zeigt, daß sie sich auf ein geschichtliches Geschehen und nicht auf einen mythologischen, überzeitlichen Sinngehalt bezieht. Dazu kommt, daß das in der Taufe sich verwirklichende Geschehen nicht an diese kultische Handlung allein gebunden ist, sondern auch außerhalb derselben die Existenz des Menschen betrifft, indem es sich durch die Predigt des Evangeliums am Menschen ereignet. Dadurch wird deutlich, daß Paulus nicht am Symbolcharakter der Handlung gelegen sein kann, wenn schon das Untertauchen ins Wasser es nahelegt, an das Mitbegrabenwerden zu denken, und Paulus diese bildliche Darstellung des Taufgeschehens in der Handlung bewußt gewesen sein mag. Aber die Wirkung der Taufe ist nicht an die Handlung, an das Symbol gebunden, sondern kann auch unabhängig von ihr ohne jede Symbolik durch die Predigt gewirkt werden. In den Mysterienkulten hängt alles an dem richtigen Vollzug des Ritus, nur er verleiht den Inhalt. Es läßt sich noch mancherlei gegen die Verwandtschaft zwischen paulinischer Tauflehre und den Mysterien einwenden, hier mag das Vorgebrachte als Hinweis auf die

Problematik dieser These genügen. Wir wenden uns deshalb der Sache selbst zu und sehen von der Frage nach der Genesis der Taufvorstellung des Paulus ab.

Paulus setzt die Taufe als in der Gemeinde geübte Handlung voraus. Sie ist der Aufnahmeakt in die Gemeinde, der dem gläubigen Hören der Predigt selbstverständlich folgt. Paulus selbst hat diese Handlung auch vollzogen, überläßt sie aber meist anderen (1. Kor. 1, 13 ff.). Es ist auffallend, daß Paulus in der Frage, wer zum Taufen berechtigt ist und wer diese wichtige Handlung in der Gemeinde ausübt, offensichtlich gleichgültig ist und sie keineswegs an besondere amtliche oder persönliche Qualitäten des handelnden Menschen bindet. Vielleicht ist die Erklärung für diese Gleichgültigkeit darin zu suchen, daß Paulus als eigentliches Subjekt der Taufhandlung gar nicht den Menschen, sondern Gott ansieht. In Kol. 2, 11 bringt Paulus, worauf E. Haupt z. St. hinweist, diesen Sachverhalt durch das die Taufe charakterisierende Wort *ἀχειροποίητος* zum Ausdruck. „Denn dieses Wort gibt im N. T. das aus göttlicher Kausalität Entstandene im Gegensatz zu allem menschlich Vermittelten an" (Haupt, Gefangenschaftsbriefe, S. 86; vgl. Mark. 14, 58; Acta 7, 48; Hebr. 9, 11. 24; aber auch 2. Kor. 5, 1). Das Subjekt, das das „Ausziehen des Fleischesleibes" wirkt, ist Gott. Im selben Verse wird diese christliche Beschneidung „Beschneidung Christi" genannt. Es ist also das Christushandeln Gottes, das sich in der Taufe auswirkt und bei dem ebenso gut Christus als Subjekt der Handlung genannt werden kann. Das wird auch in V. 12 deutlich, wo die Taufe als Beteiligung an Christi Grab und Auferweckung beschrieben wird, die ihrerseits wieder auf ein Handeln der Kraft Gottes zurückgeführt werden. Eben dieses göttliche Krafthandeln ist auch in der Taufe am Menschen wirksam. Auch Eph. 5, 26 zeigt Christus als Subjekt der Taufe. Nicht immer kommt dieses Subjektsein Christi unmittelbar zum Ausdruck. Wenn nicht die Herkunft der Taufe als von Christus kommend ausgesprochen wird, so betont Paulus ihre Ausrichtung auf den Christus hin, und zwar ist

es immer die Richtung auf seinen Tod, sein Kreuz und sein Grab hin, richtiger die Versenkung in dieses Geschehen selbst hinein (Röm. 6, 3 ff.; 1. Kor. 1, 13; 10, 2; Gal. 3, 27). Es ist die Beziehung auf das geschichtliche Kreuz. Weil der Christus für sie gestorben ist, werden die Korinther auf seinen Namen getauft. Zugleich versetzt die Taufe in die Lebensgemeinschaft mit dem Auferstandenen (Röm. 6, 4 ff.; Gal. 3, 27; Kol. 2, 12 f.). Die Taufe ist somit ein Handeln, das vom Christusgeschehen ausgeht, und zugleich den Getauften zu dem Christus zurückführt und an ihn bindet. Ohne auf die Frage nach der Bedeutung des Namens Jesu für Paulus näher einzugehen, sei nur gesagt, daß eine Taufe „auf den Namen Jesu" (1. Kor. 1, 13; 6, 11) auch diese beiden Momente zum Ausdruck bringt. Der Taufe auf den Namen Jesu entspricht die Taufe „im Geist unseres Gottes" (1. Kor. 6, 11). Das ist durchaus sachgemäß, sofern der Geist, wie wir sahen, eben diese Bezogenheit des Menschen von Christus her und auf Christus hin beschreibt. Wenn schließlich die Exegese das „in einem Geiste" (1. Kor. 12, 13) zugleich als Bezeichnung des Instruments und als Ergebnis der Taufe versteht (H. D. Wendland a. a. O. S. 63 f.), so ist das ebenfalls ein sachgemäßer Ausdruck für diesen Tatbestand.

Das Taufgeschehen ist etwas, was dem Menschen widerfährt, wobei er sich passiv verhält. Deshalb wird auch nur in passivischen Wendungen von der Taufe gesprochen. Was ist der Inhalt des Taufgeschehens? Er wird verschieden beschrieben: Im Mittelpunkt steht die besprochene Vorstellung, daß die Taufe den Menschen in die Todes- und Auferstehungsgemeinschaft mit Christus versetzt, so daß er am Christusgeschehen realen Anteil hat (Röm. 6; Kol. 2). Die Taufe selbst beschreibt den Akt der erstmaligen Einbeziehung. Man kann nicht einwenden, diese sei ja schon, wie der vorausgehende Abschnitt zeigt, im Hören der zum Glauben führenden Predigt erfolgt. Beides, Glaube und Taufe, gehört als Einheit zusammen, sofern der Glaube den Gehorsam einschließt, der das Sichunterziehen der Taufe zur Bedingung der Gültigkeit des Glaubens macht. Dasselbe

beschreibt Gal. 3, 27 im Bild vom Anziehen Christi. Das Getauftwerden hat den Erfolg, daß der Christ in den Christus so hineingenommen ist, wie man in ein Kleidungsstück eingehüllt wird. In 1. Kor. 12, 13 ist es das Bild vom Leibe Christi, dem der Mensch durch den Akt der Taufe einverleibt wird. Man denkt meist an das corpus Christi mysticum. Es dürfte aber richtig sein, keine Scheidung zwischen dem am Kreuz gestorbenen und am dritten Tage erweckten Leib und dem mystischen Leib Christi zu machen. Das ist das Werk der Taufe, daß „im Heiligen Geist" und „durch den Heiligen Geist" geschichtlicher und mystischer Christusleib zusammenfällt (1. Kor. 12, 13). Indem die Taufe in Tod und Auferstehung Jesu Christi real einbezieht und diese Einbeziehung an allen Christen geschieht, werden diese als dem sterbenden und auferstandenen Christus Einbezogene und Gleichzeitige seine Glieder, sein Leib, er ist ihre „Gesamtpersönlichkeit", ist ihr „Haupt", das den Leib erst konstituiert. Der Geist aber ist die Wirklichkeit der Einbeziehung in den Christusleib.

Dieses Taufgeschehen ist kein magisches. Die Taufbeziehung ist auch die Glaubensbeziehung (Gal. 3, 26 f.), die Erweckung in der Taufe mit Christus erfolgt auf Grund und im Glauben an die Erweckungskraft Gottes (Kol. 2, 12). Taufwasser und Wort werden zur Einheit (Eph. 5, 26). Taufe und Rechtfertigung einerseits, deren letztere doch ein personhaftes Geschehen ist, und die Heiligung andrerseits, die die persönliche Verantwortlichkeit einschließt, sind nicht Gegensätze, sondern beschreiben die gleiche Wirklichkeit (1. Kor. 6, 11; Röm. 6, 1 ff.).

Das Ergebnis ist das gleiche wie bei der Predigt: Die Taufe steht nicht als gesondertes Geschehen neben dem Christusgeschehen, sondern ist eine Funktion desselben und zwar so, daß Christus personhaft in ihr handelt. So ereignet sich auch in der Taufe die Machtgewinnung des Christusgeschehens über den Menschen, die ihn diesem Geschehen zu realer Teilhabe einbezieht. Wieder löst sich das Christusgeschehen nicht aus seiner Geschichtlichkeit und wird

nicht zum überzeitlichen Mythos oder zum unabhängig neben der Taufe stehenden Geschehen, so daß letztere jenes Geschehen selbständig wiederholt, sondern die Taufe ist der Arm, mit dem jenes Geschehen selbst nach dem Menschen greift und ihn im Vollzug der Handlung durch Ausschaltung alles Trennenden, auch des Raumes und der Zeit, auf paradoxe und verborgene Weise in die Gleichzeitigkeit mit sich selbst versetzt, wobei sich das Geschehen am Menschen ereignet. Es gibt also kein sakramentales Taufgeschehen neben dem geschichtlichen Christusgeschehen, sondern beides ist eins. Damit ist der Mensch Teilhaber am neuen Äon und ist deshalb auch der künftigen Aufnahme in die Parusie gewiß. Wenn er trotzdem noch im Bereich des alten Äons steht, so ist er als einer zu charakterisieren, der auf der Grenze steht und deshalb in der Spannung zwischen dem Indikativ der Erlösung und dem Imperativ des jeweiligen Vollzugs der geschenkten Möglichkeit des neuen Lebens einerseits und der gegenwärtigen Lebensgemeinschaft mit Christus und ihrer künftigen endgültigen Offenbarung andrerseits drinsteht. Schweitzers These ist richtig: Die Taufe ist ein eschatologisches Sakrament. „Der Tod Christi ist das Sakrament, die Taufe das sakramentale Bekenntnis zu ihm, in dem die Teilhabe an ihm gewonnen wird: Die Einverleibung in den Leib Christi“ (vgl. Soden, Sakrament und Ethik bei Paulus, S. 35).

3. Das Abendmahl.

Das vorgetragene Paulusverständnis kommt in der Frage nach dem Abendmahl an einen Prüfstein, an dem es sich erweisen muß, ob die bisherige Argumentation sich halten läßt. Wie bei der Taufe liegt es nahe, das Abendmahl in religionsgeschichtlicher Perspektive zu sehen und es aus analogen Erscheinungen der religiösen Umwelt zu erklären. Heitmüller weist darauf hin, daß Paulus diese Beziehung selbst in 1. Kor. 10, 14 ff. herstelle. Heitmüller leitet daraus das Recht ab, in der Erklärung bei den heidnischen Kultmalen anzusetzen und von hier aus das Abendmahl zu verstehen.

Kurz zuvor hat er hinsichtlich der typologischen alttestamentlichen Sakramente (1. Kor. 10, 1 ff.) den Einwand, man dürfe diese nicht zum Verständnis der christlichen Sakramente heranziehen, mit der Begründung zurückgewiesen, daß Paulus diese im Lichte der Taufe und des Abendmahls sehe, sie also als Spiegelbilder der christlichen Sakramente sehr wohl zum Verständnis dieser im Sinne des Paulus beitragen können. Derselbe Schluß muß aber auch für das Verhältnis von Herrenmahl und Götzenopfermahl gezogen werden. Es ist inkonsequent, das Götzenopfermahl anders zu bewerten als die alttestamentlichen Sakramente. Paulus setzt aber auch im Text ganz deutlich bei dem christlichen Mahl an, führt dann hinüber zur jüdischen Altargemeinschaft und schließt von hier aus auf die Gemeinschaft mit den Dämonen beim Götzenopfermahl. Das Daß und Wie der Realität des Herrenmahles leitet Paulus also nicht aus der Realität der kultischen Gemeinschaft mit den Götzen in den heidnischen Kultmahlen ab, sondern er postuliert letztere aus der ihm selbstverständlichen und gegebenen Realität des Herrenmahles.

Zwischen Abendmahl und Mysterien besteht aber auch ein entscheidender sachlicher Unterschied, sofern sich ersteres „auf die geschichtliche Gestalt Jesu Christi und auf das einmalige geschichtliche Ereignis seines Todes" bezieht (H. D. Wendland a. a. O. S. 58). Daß es sich im Abendmahl um dieses geschichtliche Faktum handelt, läßt ein Rückschluß von den alttestamentlichen Typen aus erkennen. Es ist das geschichtliche, konkrete, einmalige Handeln Gottes mit dem Volke Israel in der Wüste, in dem Paulus die neutestamentlichen Sakramente vorgebildet sieht. Ja, dieses geschichtliche Heilseingreifen Gottes, das die Kinder Israel in der Not der Wüste erhält, ist selbst Sakrament. Daß Paulus beim Abendmahl an das geschichtliche Kreuzesereignis Jesu Christi denkt, erhellt aus der Einleitung der Einsetzungsworte: „In der Nacht, da er verraten war" (1. Kor. 11, 23). Sie sind eine Zeitangabe, die zeigt, daß der historische Hergang des Leidens und Sterbens Jesu Paulus bekannt war, und daß er

diese in geschichtlichen Kategorien sah. Auch im Inhalt der Einsetzungsworte, der ihm durch die Überlieferung in den Mund gelegt ist, liegt der Zurückverweis auf den Tod Jesu: Das Brechen des Brotes und Trinken des Kelches mit dem Wort vom gebrochenen Leib und vergossenen Blut, die Aufforderung zur Erinnerung an den einsetzenden und ins Leiden gehenden Jesus lenken den Blick auf das vergangene Geschehen, dessen ausdrückliche Verkündigung je mit dem Genuß des Abendmahls nach Meinung des Paulus verbunden sein muß (11, 24 ff.).

Es ist aber nicht nur der gekreuzigte Christus, der im Abendmahl in Blick kommt. Zwar hat Heitmüller unrecht, wenn er zwischen 1. Kor. 10 und 11 einen Gegensatz konstruiert und die Ausführungen von 10 auf die Tischgemeinschaft mit dem erhöhten Christus, die von 11 aber auf den gekreuzigten Christus bezieht. Entsprechend glaubt er in 10 ein realistisches Verständnis der Christusgemeinschaft zu finden, während 11 mit seiner Bezogenheit auf ein vergangenes Geschehen „selbstverständlich" symbolisch gemeint sei. Mit dieser Erklärung kommt Heitmüller in 11, 27 ff. nicht durch, was ihn aber nicht zur Einsicht der Unmöglichkeit der Auseinanderreißung von Kap. 10 und 11 führt, sondern ihm nur bestätigt, daß in 10 das allgemeine auch den Paulus tragende Gemeindeverständnis vorliegt, das auch in 11, 27 ff. zum Durchbruch kommt, während Paulus sonst in 11, veranlaßt durch seine Kreuzes- und Versöhnungstheologie, einen auf ihn persönlich zurückzuführenden Vergeistigungsversuch vornimmt. Was sich Heitmüller als Gegensatz darstellt, läßt sich für Paulus vereinigen. Heitmüller hat aber richtig empfunden, daß es sich im Abendmahl nicht nur um den gekreuzigten, sondern auch um den erhöhten Herrn handelt. Das wird deutlich, wenn man beachtet, daß der pneumatische Felsen Christus den pneumatischen Trank und die pneumatische Speise verabfolgt (1. Kor. 10, 3 f.), und daß das Abendmahl geradezu als ein Trinken des Heiligen Geistes bezeichnet wird, wodurch wir dem pneumatischen Leib Christi eingefügt werden (1. Kor. 12, 13). Der Geist ist der von

der Auferstehung Christi ausgehende Geist. Somit hat es das Abendmahl nicht nur, wenn auch vornehmlich, mit dem Tode, sondern auch mit der Auferstehung Christi zu tun. Auch im Abendmahl läßt sich beides nicht trennen. Dieser Christus, der der Gegenstand der durch das Abendmahl zu bewirkenden Gemeinschaft ist, ist als der Leidende, Sterbende und Auferstandene der im Abendmahl Handelnde. Es ist auffallend, wie stark auch hier der Ritus und mit ihm der den Ritus vollziehende Mensch neben dem Handeln Christi zurücktritt, Paulus erwähnt ihn gar nicht. So betont er auch, daß die Überlieferung über das Abendmahl, wenn auch evtl. auf dem Umweg über die Urapostel, direkt vom Herrn stammt (ἀπό statt παρά). Christus hat die Handlung eingesetzt und zum erstenmal vollzogen. Er hat die Einsetzungsworte erstmalig gesprochen (11, 23—26). Deshalb heißt das Abendmahl auch Tisch des Herrn. Er selbst ist der Einladende, es ist sein Becher (10, 21). Eine gleichgültige Stellung oder gar Verachtung des Mahles ist deshalb eine persönliche Beleidigung Christi (10, 22; 11, 27). Denn durch Teilhabe am Tisch Christi ist Gemeinschaft mit seinem Leib und Blut gegeben (11, 16). Er selbst als der pneumatische Fels speist und tränkt die Gemeinde (10, 3 f.). Das völlige Verschwinden der Handlung als sakramentaler Ritus vor dem Christushandeln zeigt sich auch darin, daß Paulus in 11, 25 f. ganz unvermittelt vom ersten historischen Mahl, von den Einsetzungsworten, zu der Gemeindefeier hinüberwechselt, offenbar ohne diesen Übergang überhaupt zu empfinden, so dicht liegt ihm beides bei- und ineinander.

Damit rückt das Abendmahl sehr nahe an die Taufe heran. Nicht nur die Tatsache, daß Paulus beide Sakramente 10, 1 ff. und 12, 13 nebeneinanderstellt, sondern auch daß hier wie dort der Christus als der allein Handelnde in Blick kommt, demgegenüber das menschliche Handeln nur Werkzeug in seiner Hand ist, das nicht der Erwähnung wert ist, zeigt, daß auch das Abendmahlsgeschehen nicht als selbständiges sakramentales Geschehen neben dem geschichtlichen Christusgeschehen steht. Das Abendmahl erfüllt seine

Aufgabe nur, wenn es nichts neben dem Christusgeschehen, sondern dessen Funktion und dem Menschen zugewandte Seite ist, durch die der Christus den Menschen anspricht und ergreift. Damit steht die Frage vor uns: Was ist der Inhalt des Abendmahlsgeschehens?

Die verschiedenen Äußerungen des Paulus über den Inhalt des Abendmahlsgeschehens besagen alle das Gleiche, wenn auch unter verschiedenen Gesichtspunkten: In 10, 16 ist es die Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi durch die Teilnahme am Herrenmahl. In 11, 24 f. findet sich dieselbe Ansicht, wenn man sie nicht eigenmächtig symbolisch umdeutet, denn das von Luther mit Recht so betonte „ist" garantiert die Realität der Gemeinschaft. Verbunden damit ist, und das ist kein Gegenbeweis, die Rückwendung zum geschichtlichen Kreuz, betont durch Gedächtniswort und den Befehl, den Tod des Herrn beim Mahle zu verkündigen. Die Beziehung auf den Tod liegt recht verstanden schon 10, 16 vor. Wie sollte es sinnvoll sein, von einer Gemeinschaft des Leibes und Blutes mit dem Erhöhten zu reden? Diese Wendung kann auch nicht als bloße Anlehnung an die überkommenen Einsetzungsworte erklärt werden, wie Schweitzer meint (Die Mystik des Apostel Paulus, S. 263). Das wäre bei der Wiedergabe der geprägten und überkommenen Formel sinnvoll, nicht aber in 10, 16, wo diese gar nicht im Bereich der Erwägung liegt. Damit kreuzt sich noch eine andere Inhaltsbestimmung des Abendmahls: Es ist Tränkung mit dem einen Geist und, durch Teilhabe an dem einen Brot, Einfügung in den einen Leib Christi (10, 3 f.; 10, 17; 12, 13). So ist also in jedem Fall im Abendmahl eine enge Gemeinschaft mit Christus gesetzt. Wie real sie gedacht ist, erhellt daraus, daß die Gemeinschaft des Herrenmahles eine so ausschließliche ist, daß sie jede Gemeinschaft mit den diesen Äon beherrschenden Dämonen durch Teilnahme an den ihnen geweihten Kultmahlen ausschließt. Aber auch das Schuldigwerden am Leib Christi, das leibliche Folgen als Strafe nach sich zieht, ist ein Hinweis auf das Umfassende dieser Gemeinschaft. Da-

mit ist das Daß ausgesprochen, aber dieses nimmt erst konkrete Gestalt an, wenn das Wie der Gemeinschaft ersichtlich wird.

Die Ausführungen von 1. Kor. 11, 23 ff., die die Einsetzung des Abendmahls und zugleich den Vorgang und Inhalt der Gemeindefeier beschreiben, geben darüber Auskunft: Jesus zerbricht das Brot und gibt die Brocken seinen Jüngern zu verzehren. Ebenso reicht er den Becher herum und läßt die Jünger nacheinander den Wein trinken. Durch diesen anschaulichen Vorgang entsteht die Gemeinschaft an Leib und Blut Christi. Da dieser Vorgang durch „das ist" mit dem Leib und Blut Christi verbunden ist, ist an diesen Worten immer wieder der Streit über das Verhältnis von Element und Sache entbrannt. Solange man bei Paulus eine Aussage über Substanzen im Sinne des statischen Dualismus griechischen Denkens sucht, wird man die Einsetzungsworte mißverstehen müssen. Es ist nicht gleichgültig, daß in diesem Zusammenhang nicht der Begriff *σάρξ* begegnet, wie er sich bei Johannes findet und wie er dem griechischen Denken naheliegt, sondern *σῶμα*, das nie ein Substanzbegriff ist. Auch bei *αἷμα* kommt hier nicht das Blut als Substanz, sondern der geschichtliche Akt des Vergießens am Kreuz in Frage. Das bestätigt die Beobachtung, daß das *τοῦτο* sich nicht auf *ἄρτος* beziehen kann, da es neutrisch ist, sondern auf die brotausteilende Handlung als solche, zu der das Essen mitgehört. Dabei operiert Paulus nicht mit der Symbolik der Handlung, setzt doch eine solche den Abstand zwischen dem Symbol und dem durch dieses dargestellten Geschehen voraus. Paulus sieht aber beide in engster Einheit. Dann ist der Inhalt der Handlung, daß der Christus, der sich selbst in den Tod gegeben hat, diesen seinen sterbenden Leib, seinen konkreten, einmaligen Kreuzestod „in, mit und unter" dem dargereichten Brot darbietet. Dieser Leib existiert für Paulus nicht als Substanz, nicht als ein Was, sondern als ein Wie, als der ans Kreuz geschlagene und auferstandene. Das leibliche Essen des Brotes vermittelt unmittelbare Gemeinschaft mit dem in diesem Geschehen begriffenen Christusleib. Dieser Aktcharakter kommt auch durch das „für euch" zum

Ausdruck. Der Tod Christi ist nicht ein Geschehen für sich, das sich selbst genügt, sondern sein Wesen ist, daß es sich mitteilt. Diese Selbstmitteilung gehört wesensmäßig zu dem Geschehen hinzu. Das Abendmahl ist das Über-sich-hinausgreifen des Geschehens zur Verwirklichung dieser Mitteilung. Die Mitteilung ist ein Handeln am Menschen. Von heiliger Substanz kann keine Rede sein, sondern die Mitteilung hat Geschehnischarakter wie das Geschehen, das Gegenstand der Mitteilung ist, und ist deshalb nur in actu gegenwärtig. Andrerseits ist durch das ὑπέρ die objektive, aller menschlichen Existenz vorgegebene Wirklichkeit des Heilshandelns Gottes gewahrt. Es ist das Ereignis, das von Gott in Christus für uns veranstaltet ist „da wir noch Feinde waren". Sofern dieses Ereignis nicht in seiner Objektivität stehenbleibt, sondern zur rettenden Wirklichkeit wird, steht neben dem ὑπέρ ein σύν. „Das Sakrament besteht nämlich darin, daß etwas geschieht ... wodurch die Einzelnen den Anschluß erhalten an ein objektives Gottesgeschehen" (Heim, 1. Kor., als Handschrift gedruckte Vorlesung, S. 175). Es geht nicht an, das ὑπέρ so abzuschwächen, daß es nur auf die Austeilung des Brotes bezogen wird, es ist vielmehr das auch sonst zur Charakterisierung der Heilsbedeutung des Todes Jesu gebrauchte ὑπέρ (1. Kor. 1, 13; 2. Kor. 5, 21; Gal. 1, 4; 3, 13).

Das Kelchwort ist entgegen Schweitzers Behauptung, daß Paulus an der Parallelität der kultischen Formel liege, dem Brotwort weder formal noch inhaltlich parallel. Formal fehlt beim Kelchwort das ὑπέρ, auch wird der Kelch erst nach dem Mahl, also in Loslösung vom Essen, herumgereicht. Inhaltlich unterscheidet sich das Becherwort dadurch, daß es zwar einen mit dem Brotwort eng zusammenhängenden aber doch gesonderten Problemkreis anschneidet: Es stellt in besonderer Weise das Abendmahl in den Rahmen der Heilsgeschichte. Das vergossene Blut, mit dem die Gemeinde durch das Trinken des Bechers in unmittelbare Gemeinschaft tritt, ist das Passahblut; aber nun das Passahblut des Neuen Bundes (vgl. J. Jeremias, Die Abend-

mahlsworte Jesu, 1935, S. 77: „Was zunächst *τὸ αἷμα μου τῆς διαθήκης* anbelangt, so blicken diese Worte auf die Verheißung eines Neuen Bundes, die Jer. 31, 31—34 gegeben ist; die Bezugnahme auf Jer. 31 wird durch das Verständnis des Paulus, der zu *διαθήκη* das Adjektiv *καινή* hinzufügt [1. Kor. 11, 25; vgl. Hebr. 8, 8—12; 10, 15 f.], einwandfrei gesichert"), das, wie das erste, eine dreifache Aufgabe hat: Erstens ist in ihm der neue eschatologische Bund mit Gott, der die Erfüllung der alttestamentlichen Heilsgeschichte ist, gesetzt. Dieser Bund ist nur in diesem Blut Wirklichkeit, d. h. im Kreuzesgeschehen Jesu Christi. Es ist das auf Golgatha vergossene Blut Jesu Christi, um dessentwillen und in dem der Neue Bund seine Wirklichkeit hat. Dieses Blut hat auch die andere Aufgabe des Passahblutes: Es ist Schutz gegen den Würgeengel, gegen die Dämonenherrschaft. Wer an diesem Blut Anteil hat, ist gegen die Machtwirkung der Dämonen gedeckt, wenn auch nicht in magischer Weise, sondern im jeweiligen neuen Ergreifen der im Blut Christi geschenkten eschatologischen Möglichkeit (1. Kor. 10, 6 ff.). Als drittes dem Passahblut entsprechendes Moment tritt die an diesem Blut haftende Verheißung für die Zukunft hinzu: Das Blut ist die Versicherung der Teilhabe am Gelobten Land, an der Parusie. Damit ist der zum Tod Christi zurückgewandte Blick im Abendmahl zugleich ausgerichtet auf die Parusie Christi. Inhalt des Abendmahlsgeschehens ist die Versetzung in die unmittelbare Gemeinschaft mit dem Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen Jesu Christi.

Diese Einigung von Christus und Mensch ist das einmalige Werk der Selbsthingabe Christi, die das Handeln des Abendmahls in ihren Dienst stellt. Die Realität der so entstehenden Gemeinschaft ist nicht geringer, als sie es bei Annahme der Transsubstantiationslehre ist. Aber es liegt in beiden Fällen ein verschiedenes Wirklichkeitsverständnis vor. Sofern in dem vorgetragenen dynamischen Verständnis das Abendmahl kein gesondertes sakramentales Geschehen neben dem Christusgeschehen darstellt, sondern mit diesem in un-

mittelbarer Einheit steht, ja, wenn beide Geschehnisse zusammenfallen, so daß man es im Abendmahl mit Kreuz und Auferstehung Jesu selbst zu tun hat, so ist die Gemeinschaft eine noch engere. In ihr prägt sich der biblische Realismus aus, der eine totale Gemeinschaft setzt: Durch Essen und Trinken, höchst leibliche Vorgänge, kommt es zur eschatologischen Hinneinnahme des ganzen Menschen in das Christusgeschehen, so daß dieses sich real an ihm vollzieht und Christus ihm leibhaftig begegnet.

Da es sich nur um das eine, einmalige Christusgeschehen handelt, von dem das Abendmahl die dem Menschen zugekehrte Seite ist, die nur Wirklichkeit hat, soweit sie direkte Auswirkung des Christusgeschehens selbst ist, kann nur mit Vorbehalt von einem „Sakrament" gesprochen werden. Es ist derselbe Vorbehalt, mit dem sich dieser Begriff auf die alttestamentlichen typologischen Sakramente anwenden läßt, in denen ein einmaliges geschichtliches Ereignis zu sakramentaler Bedeutung kommt. Auch das Abendmahlsgeschehen ist kein sich ständig wiederholendes, sondern ein einmaliges geschichtliches Ereignis: Das Sterben und die Auferstehung Christi für uns. Wiederholt wird lediglich der Ritus, der von jenem Geschehen ausgeht, der aber nichts Selbständiges neben dem Christusgeschehen ist. Unter Absehung vom Christusgeschehen ereignet sich im Abendmahl überhaupt nichts, der Ritus als solcher ist wert- und wirkungslos. Wirksam ist er nur, wenn er durch das Handeln Gottes in das Christusgeschehen hineingezogen und damit zum Werkzeug wird, das die Dynamik dieses Geschehens weiter trägt, und zwar in steter, unmittelbarer, aber verborgener Einheit mit dem Geschehen selbst. So haben wir es im Abendmahl nicht mit dem Mirakel einer immer erneuten Substanzverwandlung zu tun, nicht mit einem Wunder, dessen Vollzug der Kirche oder ihrer Priesterschaft anbefohlen und ermöglicht wäre, sondern mit dem einen, einzigen Wunder, dem Christusgeschehen selbst. Das Abendmahl ist kein Mysterium neben diesem Geschehen, sondern es ist der Durchbruch dieses sich in geschichtlicher Faktizität,

aber mit einzigartiger eschatologischer Dynamik ereignenden Gotteshandelns in Christus, das den neuen Äon anbrechen läßt und trotz des Andauerns des alten den Menschen in wunderbarer Weise in die vollendete Gottesgemeinschaft versetzt. Sofern das Christusgeschehen der Durchbruch der neuen Welt Gottes ist, schließt es die Möglichkeit solcher Einbeziehung in den neuen Äon ein.

Dem wird das Anliegen Luthers in seiner Abendmahlslehre in doppelter Hinsicht gerecht: Durch die Betonung der Lehre von der communicatio idiomatum bringt er zum Ausdruck, daß es im Abendmahl nicht nur um den erhöhten, sondern um den gekreuzigten und auferstandenen Christus geht. Die Gemeinschaft, die im Abendmahl gesetzt wird, ist eine solche mit dem ganzen Christus nach beiden Seiten seines Wesens. Damit ist sowohl die katholische Lehre, die einen besonderen eucharistischen Christus kennt, als auch die reformierte, die vornehmlich an eine Vereinigung mit dem Erhöhten denkt, abgewiesen. Luther wehrt sich gegen alle Versuche, den Christus vom Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen abzulösen. Für ihn bleibt dieses Geschehen Zentrum des Glaubens und Gegenstand der Christusgemeinschaft. Das zweite ist seine Ubiquitätslehre, die jedem statischen Denken ein Greuel sein muß. Sie ist der Durchbruch des heilsgeschichtlich dynamischen Denkens der Bibel und stellt das am Vorgefundenen orientierte Denken in Frage. „Die rechte Hand Gottes" hat die Dynamik, alles zu durchdringen. Christus ist die rechte Hand Gottes, er ist zur Rechten der Kraft. So gibt es auch für ihn, und zwar als den Gekreuzigten und Auferstandenen, keine Grenzen des Raumes und der Zeit. Im Christusgeschehen ist ja die vorgefundene Welt und mit ihr die herrschende Form des Raumes und der Zeit durchbrochen. Das Abendmahl aber als Funktion des Christusgeschehens hat an seiner Struktur teil. Wie sollte der Christus dann im Abendmahl nicht gegenwärtig sein können? Versteht man die Ubiquitätslehre als gedankliche Hilfskonstruktion, zur Stützung der Realpräsens, so ist sie unannehmbar. Sieht man dagegen, daß sie eine not-

wendige christologische Aussage ist, wenn man Kreuz und Auferstehung Christi als Gottes entscheidendes Heilshandeln ernst nimmt und hier mit dem theologischen Denken ansetzt, so erkennt man sie als vielleicht in der Form zeitgebunden, im sachlichen Anliegen aber unaufgebbar. Luther muß daran festhalten, daß Christus durch und in diesem Zeichen in unserer Wirklichkeit leibhaftig anwesend ist, besser, uns in sein Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen einbezieht. Luthers Lehre von der Ubiquität und der communicatio idiomatum läßt die Fragestellung nach dem statischen Verhältnis von Element und Sache zerbrechen und ist als Durchbruch des heilsgeschichtlich dynamischen Realismus der Bibel zu werten, der nur vom Christusgeschehen aus sichtbar wird, deshalb aber der Sache allein angemessen ist.

Ist also die Wirkung des Abendmahls die Einbeziehung in das Christusgeschehen, so ereignet sich im Abendmahl dasselbe wie in der Taufe: Diese Einbeziehung kann nichts anderes sein als das Mitsterben und Mitauferstehen mit Christus. Das sieht auch Schweitzer: „Wenn Jesus also Brot und Wein als seinen Leib und sein Blut bezeichnet, so redet er, nach Paulus, damit von der Todes- und Auferstehungsgemeinschaft, die in diesem Mahle, wie bei der Taufe, Wirklichkeit wird" (Die Mystik des Apostel Paulus, S. 203). Das Mitsterben usw. ist, wie in der Taufe, identisch mit der Einverleibung in den Leib Christi (1. Kor. 10, 17; 12, 13). Das ergibt die Gleichung: Gemeinschaft mit Leib und Blut Christi im Abendmahl = Einbezogenheit in Kreuz und Auferstehung Christi = Leib Christi. Es gibt eigentlich nichts das Recht, diese Gleichung aufzulösen durch die Behauptung, unter jedem ihrer Glieder sei etwas anderes verstanden. Im Gegenteil, alle besagen dasselbe, wenn auch dieser Leib Christi in verschiedenen Beziehungen steht und deshalb verschiedenartig in Blick kommen kann. Dann schließt aber der auf Golgatha gekreuzigte und am dritten Tage auferstandene Christusleib die beiden anderen Leibaussagen ein: Es wurde schon deutlich, daß es keinen sakramentalen Christusleib gibt, sondern sich der Leib des geschichtlichen

Christus uns mitteilt oder aber keine Gemeinschaft mit ihm vorliegt. Dann kann auch der sog. mystische Leib Christi keine neben dem gekreuzigten und auferstandenen Christusleib stehende Größe sein. Daß viele Menschen zusammen diesen einen Leib bilden, ist kein Einwand. Das ist ja gerade das Mysterium, daß 1. Kor. 10, 17 besonders ausgesprochen wird. Wäre das einleuchtend, so brauchte es nicht besonders betont zu werden. Es ist deshalb zu bestreiten, wenn Heitmüller meint, V. 17 liege ganz abseits vom Hauptgedanken von 10, 16—22. Der Gedanke von V. 17 ist vielmehr die notwendige Konsequenz. Der mystische Christusleib ist der geschichtliche, nur tritt der Gedanke hinzu: In ihn sind die Glaubenden und insbesondere die Empfänger des Abendmahls einbezogen, sie alle haben an ihm teil, sind ihm gleichzeitig geworden. Der „mystische" Leib kommt also nur zustande durch Einbeziehung in den geschichtlichen.

Diese Einbeziehung ist kein magischer Vorgang, sie wirkt nicht, wie Heitmüller meint, ex opere operato. Was in der Taufe zum erstenmal begonnen ist, führt das Abendmahl weiter. Die Taufe setzt das Hören des Kerygmas und den daraus erwachsenden Glauben voraus. So ist der Glaube für den Empfang des Abendmahls selbstverständliche Voraussetzung. Das Abendmahl steht im Zentrum der christlichen Gemeinde, die Taufe an der Grenze. Insofern setzt das Abendmahl das klare Wissen um das, was hier geschieht, voraus und stellt größere Anforderungen an die Verantwortlichkeit des Menschen. Ablehnung oder Nichtachtung des Abendmahls ist als bewußter Abfall zu werten. Diese Haltung ist das Heraustreten aus der Einheit mit Christus zurück in den Herrschaftsbereich des alten Äons. Das Abendmahlsgeschehen wird dadurch nicht unwirksam, es wird dem Menschen ebenso zur Entscheidung wie die Predigt. Der sich von Christus wendende Mensch, der das Abendmahl geringschätzt, gibt sich bewußt und verantwortlich den Verderbensmächten preis. Diese tun deshalb auch ihr Werk an seiner ganzen Existenz (1. Kor. 11, 27—34).

Zum Schluß noch eine Bemerkung, die bereits angeklungen ist: Im Abendmahl vereinigen sich die beiden Linien, die sich in der Theologie des Paulus aufzeigen lassen, zu einer Einheit, nämlich die sich um den Begriff der Rechtfertigung gruppierenden Aussagen, die man unter den Präpositionen *ὑπέρ* zusammenfassen könnte, und der durch die Christusgemeinschaft, wie sie u. a. durch die Präpositionen *σύν* und *ἐν* umschrieben wird, bestimmte Komplex. Im Abendmahlsgeschehen als der realen Hineinversetzung des Menschen in das objektive, für ihn vollzogene Christusgeschehen — zustande kommend durch die eschatologische Gnadentat Gottes, die ihn durch das Anerbieten des Wortes, der Taufe und des Abendmahls zur Teilnahme am Christusgeschehen einladet und diese durch jene wunderbaren Mittel realisiert, so daß dem Menschen nichts bleibt, als die Gnade Gottes entweder gläubig zu ergreifen und ihn an sich wirken zu lassen oder das göttliche Heilsanerbieten abzulehnen — ist die Einheit forensischer und realer Rechtfertigung gegeben und zugleich die Trennung des Glaubenden von dem gekreuzigten und auferstandenen Christus überwunden; gerade mit ihm tritt er in ein persönliches Du-Verhältnis. Die Einbeziehung in Christus ist kein aufweisbarer Tatbestand, erst recht nichts, worauf sich der einbezogene Mensch als sein eigen berufen könnte, so daß ein analytisches Urteil ihn gerechtsprechen müßte. Aber die Rechtfertigung ist auch nicht Ergebnis eines synthetischen Urteils, sofern der Christus durch die Einbeziehung des Christen in sein Sterben und Auferstehen die reale Wirklichkeit des Einbezogenen geworden ist. Der Christ ist eine neue Kreatur, aber nicht neben dem Christus, sondern als ihm Einbezogener. Indem das Christushandeln Gottes Christus und den Glaubenden zu einer Einheit zusammenschweißt, reicht die Unterscheidung von synthetischer und analytischer Rechtfertigung zum Begreifen dieser Wirklichkeit nicht mehr aus. *ὑπέρ* ist nicht ohne *σύν* und *σύν* nicht ohne *ὑπέρ*.

IV. Die Wirklichkeit des Menschen in der Gleichzeitigkeit.

Um die objektive heilsgeschichtliche Möglichkeit der paulinischen Gleichzeitigkeitsaussage aufzuzeigen, haben wir das Christusgeschehen in seiner für das vorgefundene Weltbild umstürzenden Bedeutung betrachtet, das in seinem dynamischen Hineinwirken in die Welt und in die Wirklichkeit des Menschen durch Predigt und Sakramente die objektiven Bedingungen zur Verwirklichung der Gleichzeitigkeit schafft. Wir konnten von dieser objektiven Seite des Gleichzeitigkeitsgeschehens nicht reden, ohne daß zugleich die Existenz des Christen mit in Blick kam. Paulus kennt keine von der menschlichen Existenz gelösten theoretischen Aussagen, sein Reden ist existentiell. Obgleich also die Anthropologie in den vorausgehenden Abschnitten schon angeklungen ist, muß noch einmal die Wirklichkeit des Menschen in der Gleichzeitigkeit mit Christus besonders ins Auge gefaßt werden, um die Bestimmtheit der neuen Existenz durch das Christusgeschehen noch klarer in ihrem Wie herauszuarbeiten. Paulus beschreibt die neue Existenz durch eine Reihe von Bildern und Vorstellungen, die Einblicke in seine Anthropologie gewähren. In der Einleitung wurde schon auf die Eigenart der anthropologischen Aussagen des Paulus hingewiesen, die sich nur erklären, wenn man von der Christologie her kommt und fragt, welcher christologische Tatbestand diese anthropologische Aussage fordert. 2. Kor. 5, 14—17 zeigt das besonders deutlich: Paulus schließt von der Christologie auf die Anthropologie und nicht umgekehrt. Aus der Tatsache: „einer ist für alle gestorben", schließt Paulus: „also sind sie alle gestorben", „. . . damit die Lebenden nicht mehr sich selbst leben, sondern dem, der für sie gestorben und auferstanden ist". Also: „Wenn jemand in Christo ist, so ist er eine neue Kreatur: Das Alte ist vergangen, siehe, es ist ein Neues geworden." Das ist ein deutlicher Schluß vom Christusgeschehen auf die Existenz. Dasselbe Schlußverfahren nur unter besonderer Betonung der Auferstehung begegnet in 1. Kor. 15, 12—20. Wir haben aber Grund anzunehmen,

daß dieses Verfahren auch da von Paulus angewandt wird, wo es nicht so deutlich zutage tritt (vgl. Röm. 6, 10 f.). Paulus weiß sich vom Christusgeschehen so unmittelbar betroffen, daß es ihm selbstverständlich ist, die anthropologischen Konsequenzen zu ziehen. Aber der Empirie entspricht das Ergebnis des Schlusses nicht. Paulus beruft sich auch nicht auf aufweisbare Tatbestände in seinem oder dem Leben der Gemeinde, sondern fordert die Gemeinde auf, „zu urteilen" auf Grund des Christusgeschehens. Die Anthropologie ist somit für Paulus ein Spezialfall der Christologie.

1. Das Sein in Christus.

A. Deißmann hat in seiner Schrift „Die neutestamentliche Formel ‚in Christo Jesu'" die zentrale Bedeutung der durch diese Formel beschriebenen Wirklichkeit für die Frömmigkeit des Paulus ans Licht gestellt. Tatsächlich vollzieht sich das ganze Sein und Leben der christlichen Gemeinde wie des Einzelnen „in Christus". Es ist nicht unsere Aufgabe, diesem von Deißmann untersuchten Sachverhalt nachzugehen (vgl. dazu Oepkes Artikel zu ἐν im Theol. Wörterbuch zum N. T. II), uns interessiert das Ergebnis, zu dem Deißmann kommt: „Die von Paulus unter Benutzung eines vorhandenen Profansprachgebrauchs geschaffene Formel *ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ* charakterisiert das Verhältnis der Christen zu Jesus Christus als ein lokal aufzufassendes Sichbefinden in dem pneumatischen Christus. Dieser Gedanke, für welchen es in jedem sonstigen Verhältnis des Menschen zu Menschen an einer Analogie völlig fehlt, können wir uns verdeutlichen durch die Analogie der den Wendungen *ἐν πνεύματι* und *ἐν τῷ θεῷ* zugrunde liegenden Vorstellung des Verweilens in einem der Luft vergleichlichen Pneumaelement" (S. 97). Ob die Formel im eigentlichen Sinne oder rhetorisch gemeint ist, ist nicht ganz sicher, „in jedem Fall, ob eigentlich oder uneigentlich zu verstehen, ist die Formel der eigentümliche paulinische Ausdruck der denkbar innigsten Gemeinschaft des Christen mit dem lebendigen Christus" (S. 97 f.). Wenn

Deißmann in der Formel ein lokales Sichbefinden in Christus bezeugt findet und zugleich erklärt, diesem Gedanken fehle in allen sonstigen Verhältnissen von Mensch zu Mensch eine Analogie, so hat er unbedingt recht, und dieses Ergebnis stimmt mit dem Ergebnis unserer Untersuchung überein. Zu einfach hat es sich Deißmann dagegen mit der Erklärung dieses einzigartigen Tatbestandes nach Analogie „des Verweilens in einem der Luft vergleichbaren Pneumaelement" gemacht. Die Feststellung der lokalen Bedeutung der Formel erklärt diese noch nicht. Es muß erst gezeigt werden, wie dieses lokale Sichbefinden in Christus möglich ist und welchen Charakter es trägt.

Das von Paulus häufig gebrauchte Bild vom „Anziehen" kann hier weiterführen. Das Anziehen als solches beschreibt einen Akt, durch den der den Akt vollziehende Mensch in eine neue Seinsweise eintritt. Das Bild kann jeweils entweder auf den Akt oder die neue Seinsweise als solche den Ton legen. Während für unser Empfinden ein Kleid die Existenz des Menschen nicht wesentlich verändert, sondern nur sein „Äußeres" betrifft und deshalb je wieder gewechselt werden kann, bestimmt für Paulus das angezogene Kleid die ganze Existenz des Menschen. Das Angezogene ist die konkrete Wirklichkeit des Menschen. Das wird besonders deutlich, wo Paulus das Bild vom Anziehen der Waffen gebraucht (Röm. 13, 12; Eph. 6, 11; 1. Thess. 5, 8). Paulus kennt kein statisches Sein, sondern sieht den Menschen als Handelnden und in der Entscheidung Stehenden. Das Bild vom Krieger ist dieser Anthropologie besonders gemäß. Der Krieger wird zu dem, was er ist, durch die Waffen, die er anlegt. Sie sind für ihn die Möglichkeit des Handelns und Streitens. Hat er keine Waffen, so ist er eben kein Krieger. So versteht Paulus das Kleid als das, was dem Menschen seine Handlungsfähigkeit und damit seine Wirklichkeit gibt.

Paulus scheidet aber doch zwischen dem Menschen und dem angezogenen Kleid oder schärfer: Zwischen einem sichgleichbleibenden nur formalen Kern des Menschen und der

konkreten so oder so bestimmten Existenz. Dieser Wesenskern des Menschen, der nichts für sich selbst ist, also, um einen Terminus Luthers aufzunehmen, kein punctum physicum, sondern ein punctum mathematicum ist, begegnet unter verschiedenen Bezeichnungen: 1. Kor. 3, 15 nennt ihn Paulus den *αὐτός*, 1. Kor. 6, 13 f. ist es der meist konkret gefüllte Begriff des *σῶμα*. Röm. 7, 22 dürfte etwa das gleiche unter *ἔσω ἄνθρώπος*, *ἐγώ* und *νοῦς* verstanden sein. Bultmann erklärt (Röm. 7 und die Anthropologie des Paulus), der *ἔσω ἄνθρωπος*, der *νοῦς* und das *ἐγώ*, die hier synonym gebraucht werden, seien der Mensch, sofern er um seine Eigentlichkeit weiß, d. h. ihn der Anspruch Gottes trifft. Es handelt sich also nicht um einen Teil des Menschen, sondern um den ganzen Menschen. Dieser ist der Mensch, der seine Wirklichkeit darin hat, daß er entweder durch das Fleisch oder durch Gott bestimmt ist. Das „Ich" ist nichts anderes als die Möglichkeit, angeredet zu werden und zu hören; aber eben in diesem Akt des Hörens liegt schon eine Erfüllung des formalen Begriffs durch die Wirklichkeit Gottes oder des Fleisches. Derselbe Sachverhalt liegt in Phil. 3 vor. Paulus beschreibt seine Existenz als Pharisäer und als Christ. Dazwischen liegt ein Bruch, ein Sterben. Aber er ist doch dieselbe Person vor und nach dem Bruch. Die Kontinuität des Personseins ist nicht verloren, wenngleich diese Person als Apostel im kontradiktorischen Gegensatz zu der vorchristlichen steht. Fleischliche und pneumatische Existenz schließen sich aus. Ein Drittes gibt es nicht, auch kein neutrales Ich des Menschen. Trotzdem bleibt die Identität der Person gewahrt.

Hier scheint ein Widerspruch vorzuliegen, war doch oben (S. 126 f.) davon die Rede, daß sich die Predigt am Gewissen des Menschen als Wort der Wahrheit ausweist, wenn dieses nicht vom Satan geblendet ist. Aber diese widerspruchsvolle Aussage begegnet oft in der Schrift und wird nirgends gelöst: Der Mensch ist nach Gottes Bilde geschaffen, auch der Sünder, deshalb ist er Gott verantwortlich und in seiner Sünde unentschuldbar. Aber eben dieser Mensch ist als

ganzer so unter die Sünde verkauft, daß er sich nicht selbst helfen kann. Die Ebenbildlichkeit mit Gott bedeutet keine Möglichkeit für den gefallenen Menschen, sich in das rechte Gottesverhältnis zu versetzen, sie ist nur noch Gottes Möglichkeit.

In diesem Zusammenhang nennt Luther die menschliche Existenz vor Gott ein punctum mathematicum (EA. op. lat. 18, 321). Er kann es auch anders ausdrücken (WA. 19, 206, 31): „Sie (sc. die Vernunft) weys, das Gott ist. Aber wer oder wilcher es sey, der da recht Gott heyst, das weiß sie nicht ... Also spielt auch die Vernunft der blinden Kue mit Gott und tut eyttel feylgriffe und schlecht ymer nebenhin, daß sie das Gott heyßt, das nicht Gott ist ... und trifft also nymermehr den rechten Gott, sondern allewege den Teufel odder yhr eygen Dunkel, den der Teufel regiert." Das gilt auch hinsichtlich des Wissens um das Soll des Gesetzes und seine Befolgung: „Das Korrespondieren zwischen dem geschriebenen oder gepredigten Gesetz und dem eingepflanzten ist selbstverständlich nicht zufällig. Jenes würde uns unberührt lassen ohne dieses. Wird es gepredigt, so erwidert das Herz des Menschen: So ist es! Aber auch umgekehrt: Die Gegenwirkung des Satans blendet das Herz so, daß erst das gepredigte Wort jene Stimme des Herzens wieder erwecken muß (WA. 16, 447, 10)" (Elert, Morphologie des Luthertums I, S. 32).

Was dem Menschen unter der Sünde geblieben ist, nennt Luther auch die capacitas passiva (WA. 2, 647, 28—31). Diesen Terminus nimmt die Konkordienformel auf und erklärt (Die Bekenntnisschriften der evang.-luth. Kirche, herausg. vom Deutschen Evang. Kirchenausschuß, 1930, S. 881 f.): „‚Wann die Väter den freien Willen verteidigen, reden sie davon, daß er der Freiheit fähig seie dergestalt, daß er durch Gottes Gnade zum Guten bekehret und wahrhaft frei könnte werden, darzu er anfangs erschaffen ist' (Luther). Aber zuvor und ehe der Mensch durch den Heiligen Geist erleuchtet, bekehret, wiedergeboren, verneuert und gezogen wird, kann er vor sich selbst und aus seinen

eigenen natürlichen Kräften in geistlichen Sachen und seiner Selbstbekehrung oder Wiedergeburt etwas anzufangen, wirken oder mitzuwirken, gleichsowenig als ein Stein oder Block oder Ton." Diese Doppelaussage trifft das paulinische Verständnis vom Menschen. Darin sind Luther und seine Schüler genuine Paulusinterpreten: Die Antithese darf nicht gelöst werden: Der Mensch ist verantwortlich und kann sich doch nicht helfen. Er ist vor und nach seiner Rechtfertigung derselbe, und doch ist er ein ganz neuer.

Diesen Entscheidungscharakter bringt Paulus durch das Bild vom Anziehen zum Ausdruck. Das Geschehen der Taufe ist das „Ausziehen des Fleischesleibes" (Kol. 2, 11) und das „Anziehen Christi" (Gal. 3, 27). Kol. 2, 12 ersetzt die positive Hälfte des Bildes vom Anziehen durch die Aussage vom Miterwecktwerden mit Christus. Offenbar besagt also beides das gleiche. Wenn auch das Miterwecktwerden mehr den Akt, das Anziehen Christi mehr das Ergebnis der Auferweckung, das Sein in Christo, im Auge hat. Besagt das Bild vom Anziehen wie die Formel „in Christo" das lokale Sichbefinden in Christus und die Aussage vom Mitsterben usw. die Mithineinnahme des Menschen in das Christusgeschehen, so ist damit das Ergebnis Deißmanns weitergeführt und verändert: Zwar besagt die Formel „in Christo" die reale und deshalb auch lokale Einbezogenheit in Christus; diese erfolgt im Geist. Aber es handelt sich nicht um ein „Verweilen in einem der Luft vergleichbaren Pneumaelement", sondern um die reale, wenn auch verborgene und paradoxe Hineinnahme in das geschichtliche Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen. Die in dieses Geschehen einbezogene Existenz ist eine Existenz „in Christo". Da diese nicht statisch gedacht ist, sondern sich je im Gehorsam vollzieht, steht neben dem Indikativ, der Christus als das Kleid, das in der Taufe angezogen wird, bezeichnet, der Imperativ: Gib nicht dem Fleisch nach, sondern zieh den Herrn Jesus Christus an (Röm. 13, 14). Das ist die Situation des Christen, wie sie sich in Röm. 6 gezeigt hat: Ein Haben, das immer den Imperativ des Erwerbens in

sich trägt, wodurch das neue Christenleben den Charakter eines stets auf den Menschen Zukommenden hat.

Meist wird das Bild vom Anziehen nicht unmittelbar auf Christus, sondern auf die durch die Beziehung zu ihm verliehenen Gnadengaben oder Gehorsamskräfte bezogen (Röm. 13, 12; 1. Kor. 15, 53 ff.; 2. Kor. 5, 3; Eph. 6, 11; Kol. 3, 12; 1. Thess. 5, 8). Dann wird das Anziehen Christi als in der Taufe verwirklicht vorausgesetzt, und die Überwindung der einzelnen Sünden ist die Aufgabe des Gehorsams der Christen, der erst durch den Indikativ der Christusgemeinschaft je möglich wird.

Eine besondere Form des Bildes bildet die Aufforderung des Paulus, den „neuen Menschen“ anzuziehen (Eph. 4, 24; Kol. 3, 10). Dieser Begriff wird nur verständlich, wenn vorher der bereits berührte Begriff „innerer Mensch“ verstanden ist, der sich mit ersterem schneidet. Der neue Mensch ist der erneuerte innere Mensch (2. Kor. 4, 16), denn der innere Mensch ist der Anknüpfungspunkt für das dynamische Heilshandeln Gottes im Heiligen Geist. Er wird parallel gebraucht zum „Herzen“, in dem Christus Wohnung nimmt (Eph. 3, 16), in das auch der Geist ausgegossen wird. Herz und innerer Mensch sind identisch. Das ändert nichts an obigem Urteil: Der innere Mensch ist nichts für sich, ist keine Synteresis im Sinne der thomistischen Anthropologie, sondern ist punctum mathematicum, das seine Wirklichkeit erst durch das Ergriffenwerden durch den Geist und die Einwohnung Christi gewinnt. Sofern das nicht geschieht, sondern der Mensch durch die vorgefundene Welt bestimmt ist, ist er nicht innerer Mensch, sondern als ganzer Mensch Fleisch. Steht der innere Mensch unter dem Anspruch Gottes, so kann dieser Begriff auch die am Christus gewonnene neue Wirklichkeit bezeichnen, dann ist der innere Mensch auch der neue Mensch.

2. Kor. 4 zeigt, wie diese neue Wirklichkeit geartet ist: Sie ist ein Schatz in irdenen Gefäßen als Wirkung der Dynamik des Heilshandelns Gottes (V. 7), sie ist das Leiden des Apostels, das Paulus zusammenfaßt unter dem Begriff

„Leichnam Christi", den er an seinem Leibe trägt (V. 8ff.). Sie ist das tägliche Hineingehaltensein in den Tod, doch wohl den Tod Christi (V. 11). So ist auch der innere Mensch, der an Christus erneuert ist, nicht ein einmaliges Ergebnis, sondern er ist neu, sofern er immer wieder in das Christusgeschehen hineingezogen wird. So ist der neue Mensch der innere Mensch, der durch die Einbeziehung in das Christusgeschehen bestimmt ist. Nicht an einem nebelhaften, pneumatischen Christus gewinnt also der innere Mensch seine Neuheit, sondern an dem Gekreuzigten und Auferstandenen. Ausgeschlossen ist dadurch eine Gleichsetzung von neuem Menschen mit Christus. Ersterer ist der an Christus erneuerte Mensch, dessen Existenz durch Christus konstituiert und durchwaltet wird, der aber nicht mit Christus identisch ist. Es ist wichtig, daß neben den Wendungen „in Christus sein" und „Christus anziehen", die sich mit ihnen nahe berührende „den neuen Menschen anziehen" steht. Letztere sichert vor dem Ineinanderfließen der Existenz des Christen mit Christus. Dieselbe Beobachtung läßt sich am „mit" machen: Zwar ist der Christ unmittelbar am Christusgeschehen beteiligt, es bestimmt seine Existenz, und doch sind Christus und Christ nicht identisch, sondern stehen zueinander im Verhältnis des „mit", das beide unterscheidet. So hat das „mit Christus" eine kritische Funktion am „in Christus", wie das Anziehen des neuen Menschen am Anziehen Christi.

Der neue Mensch ist erneuert nach dem „Bild seines Schöpfers". Ein Vergleich mit den Parallelen beweist, daß mit „Bild" Christus gemeint ist (Kol. 3, 10; — 1, 15; 2. Kor. 4, 4). Das Tragen des „Bildes des Himmlischen" wird die eschatologische Existenzweise des Christen sein (1. Kor. 15, 49). Wer nach dem Bilde Gottes d. h. Christus gemäß erneuert ist, ist mit neuer umfassender Erkenntnis des Heilsplanes Gottes und der eigenen Stellung in demselben begabt. Zugleich bestimmt der Christus seine Existenz und setzt diese als am Vorgefundenen orientierte außer Kurs. Damit entspricht die Wirklichkeit des neuen Menschen derjenigen, in

die die Taufe versetzt, indem sie dem Gläubigen Christus anzieht (Kol. 3, 10 = Gal. 3, 28): Ist jemand in Christus, so ist er neu und das Alte an ihm ist vergangen (2. Kor. 5, 17; Gal. 6, 15). Weil dieses Sein in Christus nicht durch die Beziehung auf den pneumatischen, sondern auf den gestorbenen und auferstandenen Christus zustande kommt, führt es den Menschen durch ein Sterben hindurch (2. Kor. 5, 14 ff.; Gal. 6, 14 f.). Subjekt und Wirklichkeit dieses Lebens ist Christus als der für ihn gestorbene, nämlich sofern der Christ mit Christus gekreuzigt ist (Gal. 2, 19 f.). Als solcher lebt der Mensch in der pneumatischen Christusbeziehung als ein neuer und ergreift die ihm geschenkte Möglichkeit des Lebens immer von neuem (Röm. 6, 4; 7, 6). Das bedeutet eine jeweilige Erneuerung des „Sinnes" (Sinn Röm. 12, 2 = innerer Mensch 2. Kor. 4, 16). Dieser muß umgeformt werden. Auch hier stehen Indikativ und Imperativ nebeneinander. Dadurch ist das magische Mißverständnis ausgeschlossen. Nie kann sich der Mensch rühmen, ein neuer zu sein, er muß seine Neuheit immer erst ergreifen. Darin kommt die Unabgeschlossenheit und Bewegtheit der christlichen Existenz zum Ausdruck (2. Kor. 4, 15; Eph. 4, 24). Das gilt ebenso für die Gemeinde wie für den Einzelnen. Erstere wird nicht nur durch den Begriff des Leibes als Gesamtpersönlichkeit bezeichnet, sondern es findet sich auch der Ausdruck „neuer Mensch" oder „vollkommener Mensch" für die Gemeinde. Auch diese Neuheit und vollkommene Einheit wird durch nichts anderes konstituiert als durch den gekreuzigten Christus mit seinem vergossenen Blut und geschlachteten Leib (Eph. 2, 13 ff.; 4, 13). Das „Sein in Christus" bzw. das „Christus angezogen haben" oder das Anziehen „des neuen Menschen" setzt also ein Sterben des Menschen voraus. Die neue Wirklichkeit entsteht durch die Teilhabe am Christusgeschehen. Diese Teilhabe ist das „lokale", konkrete Hineingenommenwerden in das Kreuz und die Auferstehung Christi. Da es eine Teilhabe an einem Geschehen ist, hat das Leben des Christen Geschehnischarakter und ist in sich unabgeschlossen und bewegt. Die Einbezogenheit in das Christusgeschehen, dessen

Subjekt allein der Christus ist, hebt jedoch das Personsein des Menschen nicht auf. Gerade der Mensch in Christus steht diesem in verantwortlicher Selbständigkeit gegenüber, ja diese Selbständigkeit ist aus dem Sein in Christus erwachsen.

2. Die Gleichgestaltung mit Christus.

Der erwähnte Spannungscharakter der christlichen Existenz, der auch beim Bild vom Anziehen Christi, aber auch bei näherem Zusehen im Rahmen der Formel „in Christo" sich kundtut, muß noch einen Augenblick unsere Aufmerksamkeit in Anspruch nehmen. Es zeigte sich, daß das, was soeben als realer Besitz und gültige Wirklichkeit des Christen bezeichnet wird, im nächsten Augenblick als zu erringen vor den Christen gestellt wird. Das ist das unlösliche Ineinander von Indikativ und Imperativ, von Schon und Nochnicht. So ist auch das Sterben und Auferstehen des Christen als Übergang von der fleischlichen Seinsweise zum Leben im Geist kein einmaliger Akt, der, ein für allemal vollzogen, alles weitere mechanisch einschließt, sondern dieses Sterben ist ein immer neuer Akt, der ebenso täglich erfolgt wie die tägliche Erneuerung (2. Kor. 4, 16). Wenn Paulus den „Leichnam Jesu" „immer" an seinem Leibe herumträgt, und dieser Sachverhalt im Leben des Paulus als tägliches In-den-Tod-Gegebenwerden erläutert wird, und das nicht nur als einmalige Aussage, sondern als wiederholtes Selbstzeugnis des Paulus, das gerade an den Höhepunkten seiner Briefe begegnet (Röm. 8, 36; 1. Kor. 15, 31), so ist deutlich, daß in diesen Aussagen ein wesentliches Moment der christlichen Existenz zum Ausdruck kommt. Zweierlei ist daran wichtig: Erstens die Unabgeschlossenheit des neuen Lebens, sein Geschehnischarakter, das seine Vollendung noch nicht in sich trägt, sondern einem fernen Ziel zudrängt (vgl. Phil. 3, 12 f.; 1. Kor. 9, 24 ff.), und zweitens, daß dieser Geschehnischarakter inhaltlich als ein Sterben *und* Auferstehen bezeichnet wird. Wenn dabei der Leichnam Jesu als Wirklichkeit des Paulus genannt wird, so ist anzunehmen, daß Paulus wiederum den

ganz konkreten, sterbenden Christus auf Golgatha meint, und wir hier nur eine andere Wendung des Mitsterbens mit Christus vor uns haben. Richtig begegnet auch in diesem Zusammenhang das „mit Christus" (V. 14), das sich hier auf die endgültige Offenbarung der Auferstehungswirklichkeit bezieht. Dann sind auch diese anthropologischen Aussagen des Paulus zu deuten als Folge der Einbeziehung in das Christusgeschehen. Das Christusgeschehen ist als solches ein Sichereignendes, das im Vollzug begriffen ist. So muß auch die christliche Existenz diesen Charakter teilen. Es ist nun aber die Paradoxie dieser Bezogenheit, daß das Christusgeschehen ein einmaliges, geschichtliches und deshalb in der Vergangenheit abgeschlossenes Geschehen ist, daß aber die christliche Existenz, immer noch als durch die Teilhabe an jenem Geschehen bestimmt, eine geschehende, sich vollziehende ist, sofern die Einbeziehung in dieses Geschehen zu allen Zeiten in gleicher Weise fortgeht, und somit dieses Geschehen sich in der Einbeziehung immer neu vollzieht, jedoch ohne seine geschichtliche Einmaligkeit zu verlieren. Diese paradoxe Aussage kann man nur verstehen, wenn man mit dem Gedanken ganz ernst macht, daß jenes Geschehen *die* und zwar die *einzige* Wirklichkeit ist, an der sich für Paulus alles andere orientiert und seine Wirklichkeit erst gewinnt. Dieses einmalige Geschehen bleibt gleichsam als Mittelpunkt und Achse der Welt und Geschichte stehen, und der sich von ihm entfernende Zeitlauf ist nur ein Schein, der schließlich in der Parusie in jenes Geschehen zurückführt. So ist dieses Geschehen die ewige Gegenwart, ohne seine einmalige Geschichtlichkeit einzubüßen. Es nimmt damit dem Zeit- und Geschichtsverlauf dieses Äons das Recht des Anspruchs, *die* Wirklichkeit zu sein.

Die Spannung der christlichen Existenz ist aber noch durch ein anderes Moment des Christusgeschehens bedingt: Dieses Geschehen ist zwar eine Einheit, aber was für eine Einheit! nämlich die Vereinigung der denkbar größten Gegensätze: Des Sieges des Todes am Kreuz und des Sieges des von Gott gewirkten Lebens in der Auferweckung. Beides

vereinigt sich in diesem Geschehen und verleiht ihm eine polare Gespanntheit. Diese teilt sich dem Leben des dem Christusgeschehen einbezogenen Menschen mit.

Insbesondere die eigene Existenz des Apostels ist hierfür das lebendigste Beispiel. Paulus hat teil an der Schwachheit des Kreuzes, aber eben gerade damit lebt er auch mit Christus aus der Auferweckungskraft Gottes (2. Kor. 13, 4). Der Schatz in irdenen Gefäßen, als Wirkung und Erweis der göttlichen Kraftwirkung, ist nur eine andere Wendung dieses Tatbestandes. Im Zerbrechen der menschlichen Existenz des Paulus bricht Gottes Auferstehungskraft durch (2. Kor. 4, 7 ff.). Deshalb schließt sich auch die Aufzählung der ertragenen Leiden an, die aber nicht über Paulus Herr werden, weil sie nur Wirkung des Christusgeschehens sind. Der „Leichnam Jesu" steht nicht für sich, sondern hat als Kehrseite das Auferstehungsleben des Christus. Eben derselbe Tatbestand des Ineinander von Sterben und pneumatischer Kraftwirkung zur Kennzeichnung des Lebens des Paulus begegnet 2. Kor. 6, 4—10. Deshalb rühmt sich Paulus einerseits seiner Leiden (2. Kor. 11, 23 ff.). Er will sie nicht missen, sie sind ihm Ausdruck seiner apostolischen Sendung, der Echtheit seiner Einbezogenheit in das Christusgeschehen. Andrerseits weiß er aber auch um die Kraftwirkungen, die von dem Christus in sein Leben ausstrahlen (Phil. 4, 13; 2. Kor. 13, 3 f.). Beides ist eins: In der Schwachheit wirkt Gottes Kraft am machtvollsten (2. Kor. 12, 10 ff; 4, 7). Dieser Charakter der paulinischen Existenz ist derselbe wie der des Christusgeschehens: Das Kreuz ist Schwachheit und Torheit, ja Ärgernis, aber gerade dieses Geschehen ist Gottes Kraft und Weisheit. Das ist auch die Wirklichkeit des diesem Geschehen Einbezogenen, sofern er keine Existenz neben, sondern eben in diesem Geschehen hat. Seine Existenz ist nicht bezogen auf den pneumatischen Christus, sondern auf den gekreuzigten und auferstandenen. Keine der beiden Seiten, weder die Bezogenheit auf den Gekreuzigten, noch die auf den Auferstandenen, darf in der christlichen Existenz fehlen,

sonst ist sie keine christliche mehr, denn dann steht sie nicht mehr unter jenem Geschehen.

Diese Spannung drängt nach einer Lösung. Die korinthische Gemeinde scheint diese Spannung der christlichen Existenz übersehen, vielleicht aber auch, weil sie sie nicht mehr ertragen konnte, geleugnet und abgelehnt zu haben (1. Kor. 4, 7; 2. Kor. 13, 9). Paulus wendet sich gegen die Korinther, die schon „gesättigt" und „reich" sind. Angeblich „herrschen sie" schon, aber ohne den Apostel. Paulus spricht den Wunsch aus, daß sie doch schon in Wirklichkeit herrschen möchten. Das ist eine Möglichkeit, die sich erst in der Parusie realisiert. Ist sie erfüllt, dann muß auch Paulus mitherrschen. Nun aber ist seine Wirklichkeit gerade die der Schwachheit, Verachtung und des Todes. Paulus stellt diese Charakteristika einseitig dem korinthischen Vollkommenheits- und Herrlichkeitsanspruch entgegen. Gerade die Apostel sind noch schwach. Sollten sie etwa darin eine Ausnahme machen, durch die doch Gottes Kraft in besonderer Weise wirkt (1. Kor. 4, 9 ff.; 2. Kor. 13, 9)? Die Korinther geben sich einer Selbsttäuschung hin: Wenn Paulus kommt, wird es sich erweisen, daß ihre angebliche Kraft nur in Worten und nicht in göttlicher Dynamik besteht. Sie bilden sich ein, schon am Ende zu sein, über das Kreuz Christi mit seiner Schwachheit hinausgekommen zu sein. Sie verkennen damit den dialektischen Charakter der Existenz des Christen in der Zeitspanne zwischen Christusgeschehen und Parusie, die eben durch die Gleichzeitigkeit mit jenem Geschehen konstituiert wird. Christus zwar hat überwunden. Er hat ein eindeutiges Herrlichkeits- und Herrschaftsleben und ist dem Leiden und Sterben überhoben. Für den Christen ist das erst eine in der Parusie erfüllte Hoffnung (1. Kor. 15, 49. 51; Phil. 3, 20 f.). Dann wird an Stelle der dialektischen Existenz, in der Schwachheit und Gotteskraft eins sind, sich durchdringen, aufheben und bekämpfen, die einlinige, undialektische Existenz treten, die auch nicht mehr durch das Ineinander von Indikativ und Imperativ bestimmt ist, sondern ein unangefochtener Besitz. Darauf richtet sich die Sehn-

sucht des Paulus. Sie wird erfüllt in der Parusie, wenn dieser Fleischesleib endgültig ausgezogen und überkleidet ist und der gegenwärtige Äon der eindeutigen Gottesherrschaft Platz gemacht hat (Röm. 7, 24; 2. Kor. 5, 1 ff.). Dann ist der Christ verwandelt in das Bild des Himmlischen (1. Kor. 15, 49). Jetzt aber müssen die Korinther zurückfinden in die gegenwärtige Möglichkeit der Teilhabe am neuen Äon, und deshalb sollen sie des Paulus Nachahmer werden, die sich in das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen einbeziehen lassen, die die Spannung tragen und damit die Kraft Gottes in der Schwachheit erfahren dürfen.

Paulus weiß sich real in das Christusgeschehen hineingehalten: Dieses vollzieht sich an seiner Existenz und wirkt ihre reale Umwandlung. Denn die Christen sind dazu ersehen, dem Bild des Sohnes Gottes gleichgestaltet zu werden (Röm. 8, 29). Der Mensch, der, durch die Wirkung der Predigt zur Freiheit des Geistes gekommen, mit entblößtem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn schaut, wird gleichsam durch die Wirkung des Geistes in sein Bild von einer Herrlichkeit zur anderen verwandelt (2. Kor. 3, 18). Aus dieser Stelle wird immer wieder auf die Bezogenheit der christlichen Existenz auf den erhöhten pneumatischen Christus geschlossen. Angeblich geht die Gleichung: Christus = der Geist, voraus. Wie erwähnt, ist dieses Verständnis durch den folgenden Satz, der den Geist als Funktion Christi bezeichnet, ausgeschlossen. So ist auch das Bild Christi, in das der Christ in 3, 18 verwandelt wird, im Zusammenhang der Kap. 3—5 zu sehen, was es unmöglich macht, dieses Bild nur auf den Erhöhten zu beziehen. Vielmehr steht dieser Vers im Zusammenhang mit Kap. 4, in dem der in das Bild Christi verwandelte Apostel als derjenige begegnet, der seinen Schatz in irdenen Gefäßen trägt und gerade als solcher dem Leichnam Jesu gleichgestaltet wird, damit auch das Leben Christi, es ist doch wohl das Auferstehungsleben gemeint, an ihm erscheine. Es ist der Paulus, der nicht nur von einer Herrlichkeit zur anderen verwandelt wird, sondern bei dem dieser Prozeß die Kehrseite hat: Täglich getötet! Aber gerade als

der, dessen äußeres, sichtbares Leben täglich abstirbt, und der durch Anteilhabe an der Schwachheit des Kreuzes Christi seinem Leichnam gleichgestaltet wird, weiß Paulus, daß er, während sein irdischer Leib zerfällt, — dieser Prozeß ist in 2. Kor. 5, 1 ff. schon auf die Gegenwart bezogen (vgl. das Präsens und den Zusammenhang mit 4, 16 ff.), — doch schon eine neue Existenz hat, die aber noch verborgen ist. Es ist die Einbezogenheit in das Christusgeschehen, bei der der Kreuzesseite des Absterbens die Auferstehungsseite des Auferstehens mit Christus entspricht. Diese Wirklichkeit ist eine Glaubenswirklichkeit, die nicht sichtbar ist, sondern erst in der Parusie in Erscheinung treten wird (2. Kor. 5, 7). Einen parallelen Gedankengang bietet Phil. 3, 9. Der Mensch, der „in Christus erfunden wird", ist zugleich charakterisiert durch das Schauen Christi. Die so beschriebene Existenz steht unter der Machtwirkung seiner Auferstehung und zugleich in der Gemeinschaft seiner Leiden. Das bewirkt, daß Paulus dem Tode Christi gleichgestaltet wird. Diese Gleichgestaltung, die die reale Einbeziehung in das Christusgeschehen und seinen Vollzug am Menschen bewirkt, enthält eine Versicherung auf die Parusie: Die Auflösung der in sich spannungsvollen Existenz, die unter der Wirkung von Tod und Auferstehung Christi steht, in ein eindeutiges Auferstehungsleben (V. 12). Dementsprechend erwartet Paulus leidenschaftlich die Parusie, in der Christus seinen dem Kreuz einbezogenen und nun täglich von neuem sterbenden Niedrigkeitsleib aufheben und verwandeln wird zur Gleichgestaltung mit seinem Herrlichkeitsleib (V. 20 f.). Indem der Christ so in das Christusgeschehen hineingenommen wird, gewinnt Christus in ihm Gestalt (Gal. 4, 19), ja die Realität dieses Gestaltgewinnens des Christusgeschehens an Paulus erhellt in ihrer ganzen Totalität, wenn er bezeugt, als Folge der Christusgemeinschaft die Stigmen Christi leibhaftig an seinem Leibe zu tragen (Gal. 6, 17).

So ist der Christ der Mensch, dessen Existenz in die Gleichzeitigkeit mit dem Christus des Christusgeschehens versetzt ist. Diese Gleichzeitigkeit ist kein ruhendes Verhältnis,

sondern die Hineinnahme in dieses Geschehen, so daß die Existenz des Christen der des Christus gleichgestaltet wird, und zwar seinem Kreuz und seiner Auferstehung. Damit wird der Unterschied zwischen der gegenwärtigen und der himmlischen Existenz des Christen deutlich: Jetzt steht er in der Gleichzeitigkeit zu jenem paradoxen, in sich gespannten Geschehen. Seine Existenz ist folglich eine dialektische: Sie ist zugleich ein Haben und Nichthaben, Indikativ und Imperativ, Herrlichkeit und Leiden. Sie ist die wunderbare, dynamische, Raum und Zeit überwindende Einbeziehung in das Christusgeschehen. Demgegenüber ist Inhalt der Hoffnung des Paulus eine in sich spannungslose, leidlose, unbedrohte, indikativische und eindeutig von Gott und Christus beherrschte Existenz. Jetzt ist der Christ im Stadium des Sterbens und Auferstehens „mit Christus", aus dem das „in Christus" je hervorgeht. Einst wird er „mit Christus sein". So erschließt sich die paulinische Existenz als in jeder Hinsicht im Christusgeschehen begründet.

3. Der Glaube an Christus.

Zu den die Existenz des Christen umschreibenden Formeln, der Mensch befinde sich „in Christus" und werde „mit Christus" „gleichgestaltet", tritt als dritte Aussage die in der Theologie des Paulus besonders im Vordergrund stehende, wonach sich der neue Mensch vom alten durch den Glauben unterscheidet. Die Formeln „in Christus" und „mit Christus" beschreiben die neue Existenz hinsichtlich ihrer heilsgeschichtlichen Situation, in die der Christ einbezogen ist, und die sich an ihm nun auswirkt. Situation und Auswirkungen kommen zustande durch das Christusgeschehen und tragen primär objektiven Charakter. Demgegenüber kommt in der Glaubensaussage das subjektive Moment der Christusbeziehung stärker zur Geltung. So gewiß gerade auch der Glaube als Beziehungsbegriff zu verstehen ist, ist doch diese Beziehung zugleich von dem menschlichen Subjekt aus gesehen. Der Mensch ist hier nicht nur Objekt, sondern auch verantwort-

liches Subjekt. Der Glaube hat für Paulus Doppelcharakter: Er begegnet erstens als einzigartiger durch das Christusgeschehen ermöglichter Heilszugang zu Gott. Als solcher ist der Glaube ein Stück der objektiven Heilsgeschichte. Daneben steht als Zweites der Glaube als Existenzbestimmung und Existenzmöglichkeit des Christen, die er je realisieren darf und muß, wodurch die objektive Heilsmöglichkeit erst zu seiner Heilswirklichkeit wird. Das Entscheiden des Menschen gehört als notwendiger Schlußstein mit hinein in den Glauben, ohne den die Beziehung nicht wirklich ist. In dieser Doppelheit des Glaubensbegriffs liegt die Schwierigkeit der Untersuchung und die Versuchung zum objektiven oder subjektiven Mißverständnis. Die Beachtung beider Momente bringt aber ein Wesensmal der paulinischen Anthropologie zum Ausdruck: Paulus sieht den Menschen nie als isoliertes Weltwesen, sondern je in der Bezogenheit auf Gott oder seinen Gegenspieler. Diesem Verhältnis, das die Existenz des Menschen bestimmt, korrespondiert ein Verhalten des Menschen. Verhältnis und Verhalten stehen in Wechselbeziehung. Das Verhalten ist nur möglich auf Grund des gesetzten Verhältnisses, und das Verhältnis wird realisiert durch das jeweilige Verhalten. Beides gehört zusammen, und doch muß die Möglichkeit verschiedenen Inblickkommens des Glaubensbegriffs beachtet werden. Unsere Aufgabe ist es, die Glaubensbeziehung in ihrem Verhältnis zu der durch die Aussage vom Mitsterben usw. bezeugten Wirklichkeit zu verstehen. Tatsächlich stellt sich ein sehr nahes Verhältnis beider Aussagereihen heraus, worauf unten einzugehen ist. Zunächst muß aber der Glaube für sich ins Auge gefaßt werden, wobei die Beziehung zur Aussage vom Mitsterben usw. mehr indirekt, aber doch deutlich erkennbar wird.

Ist Glaube ein Beziehungsbegriff, so ist zu fragen, worauf er sich bezieht? Paulus gibt verschiedene Antworten: Der Glaube ist Glaube an Gott (1. Thess. 1, 8), an Christus (Röm. 3, 22. 26; 10, 11. 14; Gal. 2, 16; 3, 22. 26; Eph. 3, 12; Phil. 1, 29; 3, 9), an den Gekreuzigten (Gal. 2, 20; Röm.

3, 21 ff.), an den Auferstandenen (Röm. 4, 24; 10, 9; 1. Kor. 15, 14. 17; 2. Kor. 4, 13 f.; Eph. 1, 19; Kol. 2, 12), an die Parusie Jesu und mit ihr verbundene Heilsereignisse (1. Thess. 4, 14; Röm. 6, 8; 1. Kor. 15, 12 ff.). Der einheitliche Beziehungspunkt, der alle diese Aussagen zu einer Einheit zusammenfaßt und ihnen die gleichmäßige Ausrichtung gibt, ist das Handeln Gottes in Kreuz und Auferstehung Christi, das alle weiteren eschatologischen Ereignisse in sich schließt (1. Kor. 15, 2 ff.; Phil. 3, 9; 1. Thess. 4, 14). Der Glaube ist für Paulus nicht eine Haltung des Menschen, die grundsätzlich von ihrem Beziehungspunkt ablösbar wäre und auch auf einen anderen Gegenstand bezogen werden könnte. Er ist vielmehr nur von diesem Geschehen her und in Richtung auf dieses Geschehen. Er ist unablösbar von seinem Gegenstand, dem Kreuz und der Auferstehung Christi, als der entscheidenden Heilstat Gottes. Wird dieses Verhältnis gelöst, so ist er in sich leer und entbehrt der Wirklichkeit. Fiele das Christusgeschehen hin und bliebe somit die Glaubenshaltung allein übrig, so ist gar nichts übrig, da der Glaube seine Wirklichkeit und Geltung nur vom Gegenstand her empfängt (1. Kor. 15, 14. 17). Sofern aber der Glaube vom Christusgeschehen herkommt, gehört er mit zu diesem Geschehen und ist damit ein Glied der Heilsgeschichte: Nämlich des Christusgeschehens, sofern es in die Existenz des Menschen einbricht, diese gestaltet und sich mit ihr zu einer Einheit verbindet. So kann Paulus statt vom Kommen des Christus in die Welt vom Kommen des Glaubens als der objektiven Heilsmöglichkeit sprechen (Gal. 3, 7. 23. 25; Röm. 1, 16; 3, 22; 5, 1; 1. Kor. 1, 21; Eph. 3, 8. 12), durch die ein neues Gottesverhältnis, die Kindschaft, sich verwirklicht. Der Glaube umschreibt damit das neue Christusverhältnis als solches. Es ist verständlich, wenn dann auch für die Formel „in Christus" die entsprechende „im Glauben" eintreten kann (2. Kor. 13, 5), bzw. mit der „Erbauung in ihm" die „Befestigung im Glauben" parallel gesetzt wird (Eph. 3, 16; Kol. 1, 23; 2, 7). Der Glaube ist nicht nur Glaube „an", sondern auch „in Christus" (Eph. 1, 15; Kol. 1, 4), und zwar

„in seinem Blute“ (Röm. 3, 25). Die Wirklichkeit des Glaubens ist also dieselbe, wie die der Formeln „in Christus“ und „mit Christus“: Die Einbeziehung in das Christusgeschehen. Nur umschreibt sie diese Wirklichkeit von einem anderen Gesichtspunkt aus. Das erhellt, wenn der Glaube der eschatologische Zugang zu Gott in Christus ist (Röm. 5, 2; Eph. 3, 12): Der Glaube verbindet die menschliche Existenz mit dem Christusgeschehen, in dem dieser Zugang gegeben ist. Der Glaube ist die gottgeschenkte Form, in der der Mensch um seine Einbeziehung in das Christusgeschehen, um seine Gleichzeitigkeit mit Christus weiß.

Die Glaubensbeziehung wird durch die Predigt, deren Inhalt die Botschaft von der Weltwende in Kreuz und Auferstehung Jesu Christi ist, geknüpft. Glauben kommt nicht anders zustande als durch das Hören dieser Botschaft (Röm. 1, 16; 10, 9. 14. 17; 1. Kor. 3, 5; 15, 2; Gal. 3, 2; 1. Thess. 2, 13). Diese Botschaft ist Tatsachenmitteilung aber, wie erwähnt, nicht theoretische Wissensübermittlung, sondern in den verkündigten Tatsachen, die des Apostels Mund ausspricht, begegnet Christus persönlich. Beides wird eine Einheit: Es ist ein Wissen, das vermittelt, und eine persönliche Beziehung zu Christus, die geknüpft wird (Röm. 10, 6 ff.; 2. Kor. 5, 18 ff.; 13, 3). Beide Momente vereinigt deshalb auch der durch die Predigt gewirkte Glaube. Er ist Bekenntnis zu Kreuz und Auferstehung Christi und weiß doch, daß diese ihm nicht ferne Dinge sind, daß er sich auch nicht zu Christus in den Himmel zu erheben braucht, sondern ihm Christus in der Predigt unmittelbar begegnet (Röm. 10, 6 ff.), in der der Glaubende dem Christusgeschehen selbst einbezogen wird. Deshalb ist das Hören der Predigt nie nur theoretische Kenntnisnahme, sondern schließt immer eine Entscheidung ein, die echte Entscheidung ist: Die Predigt erfaßt den Hörer nicht mit magischer Gewalt und zwingt ihn nicht in den Bann des Christusgeschehens, sondern läßt ihm die Möglichkeit der Ablehnung (Röm. 10, 3. 16; 2. Kor. 4, 3 f.; Gal. 1, 6). Wo der Mensch aber dieser Botschaft

stillhält und wirklich hinhört, hat er sich für das Christusgeschehen entschieden, das ihn durch die Macht der Predigt ergreift und ihn dem Christus hörig macht (Eph. 1, 19). Das bewirkt eine Umwendung seiner Existenz. Dieses Sich-zu-Christus-wenden und Ihn-wirken-lassen ist der Glaube. In diesem Sinne ist Glaube Bekehrung (Röm. 1, 8; 10, 17; 13, 11; 1. Kor. 2, 5; Eph. 1, 15; Kol. 1, 4; 1. Thess. 1, 8 f.). Als Hören der Botschaft enthält der Glaube ein rationales Moment. Deshalb ist er auch Glaube an die Wahrheit (2. Thess. 2, 13). Dem Glauben erschließt sich in dem Evangelium das dem „natürlichen Menschen“ (1. Kor. 2, 14), aber auch den Geistermächten, die die Welt beherrschen, verborgene Heilshandeln Gottes (1. Kor. 2, 8). Im Kreuzesgeschehen liegt dieses Mysterium verborgen, das für am vorgefundenen Äon orientierte Augen nur Schwachheit, für den Glauben aber Kraft und Weisheit ist. Die Erkenntnis von Gottes Heilsplan ist zugleich Erkenntnis der eigenen Betroffenheit durch denselben, enthält also ein neues Selbstverständnis. Die objektive Botschaft redet den Menschen an und stellt ihn durch den Glauben in den Gehorsam gegen Christus (Röm. 1, 5; 10, 3. 16; 16, 26; 2. Kor. 10, 5 ff.). Die Botschaft redet nicht nur die Ratio an, sondern richtet sich an das Zentrum des Menschen, das Herz, denn sie will ihn ganz zu eigen haben. Das hat sie nur, wenn sie sein Handeln bestimmt, das aus der Bestimmtheit des Herzens hervorwächst. So muß der Glaube im Herzen wohnen, oder anders ausgedrückt: Christus wohnt durch den Glauben im Herzen des Menschen und regiert ihn (Eph. 3, 16). Dasselbe sagt Paulus vom Geist aus. Im Rahmen der Aussage vom Mitsterben usw. wird das Subjektsein Christi über das Leben des Menschen aus der Einbeziehung in das Christusgeschehen verständlich, hier liegt, wenn auch verborgener, derselbe Tatbestand vor: Dem Augenschein scheint am Christenmenschen nichts verändert zu sein, als daß er auf jenes Geschehen im Glauben ausgerichtet ist, ihm scheint das nur eine intellektuelle oder mystisch-psychologische Beziehung. Der Glaube aber weiß, daß die ganze Existenz

dem Christusgeschehen verborgen aber real einbezogen ist, und somit Christus durch den Glauben, welcher der dem Christusgeschehen korrespondierende Pol auf seiten des Menschen ist, das Leben des Menschen regiert.

Wie verhalten sich Christus und Mensch in der Glaubensbeziehung zueinander? Da der Glaube erst durch das Christusgeschehen möglich und nur von ihm her ist, ist er ebenso wie dieses Geschehen selbst Gottes Tat: Er ist Gottes Geschenk (Eph. 2, 8 f.; 1, 19; Röm. 9, 15 f.). Der Aktivität der Glaubensentscheidung und des Glaubensgehorsams geht die Passivität des Menschen dem Handeln Gottes gegenüber voraus. Da sich dieser Tatbestand durch das Wort „glauben" nicht gut ausdrücken läßt, benutzt Paulus den mit diesem fast synonym gebrauchten γνωσθῆναι „von Gott erkannt werden" (1. Kor. 8, 3; 13, 12; Gal. 4, 9) oder λημφθῆναι „von ihm ergriffen werden" (Phil. 3, 12). Dem entspricht der bereits erwähnte Tatbestand, daß im Glauben wie im Mitsterben usw. Christus der im Menschen Handelnde ist, er macht ihn stark, sein Geist treibt ihn. Was der Glaubende lebt, lebt in Wirklichkeit Christus in ihm (Röm. 8, 14; Gal. 2, 20; 5, 18; Phil. 2, 13; 4, 13).

Aber dieses Leben und Handeln Christi im Glaubenden hebt dessen Personsein nicht auf. Das könnte nach den Formeln „in Christus" bzw. „Christus in mir" so scheinen. Paulus fügt deshalb bewußt die Aussage hinzu, dieses „in" ist ein „in" im Glauben (Gal. 2, 20). Dadurch scheidet er Christus von dem Christen, die eben ineinander zu fließen drohten, und wahrt jedem sein Personsein. Der Mensch ist nicht nur Objekt und Werkzeug Christi. Er hat auch nicht nach der ersten Anfangsentscheidung für Christus seine Entscheidungsfreiheit verloren. Im Gegenteil, jene erste Entscheidung ist stets neu zu fällen und behält ihren ganzen Ernst, der „Furcht und Zittern" und ganzen Einsatz fordert (Phil. 2, 12 f.). Auch ist der Glaube der persönliche Besitz des Christen, der selbst Subjekt seines Glaubens ist. Paulus spricht seine Gemeinden oft auf ihren Glauben hin an, freut sich an ihm und wünscht sein Wachsen (Röm. 1, 8. 12;

11, 20; 12, 3; 14, 1. 22; 2. Kor. 1, 24; 10, 15; 13, 5; 1. Thess. 3, 2 ff.; 2. Thess. 1, 3). So ist der Glaube Reaktion des Menschen auf das Handeln Gottes an ihm, die nicht ohne die Aktion sein kann. Aber er ist doch eine Reaktion des Menschen, für die dieser verantwortlich zeichnet (Röm. 4, 16; Eph. 2, 8). Paulus hält dieses Christusverhältnis, das aus der Verfallenheit an diesen Äon befreit, für die wahre Freiheit, für das völlige Personsein (Gal. 3, 25; 4, 5; 5, 11).

Wie ist solche Glaubensexistenz inhaltlich charakterisiert? Der Glaube, der wahre Freiheit und vollkommenes Personsein wirkt, ist der schlechthinnige Verzicht des Menschen auf sein Selbstsein, d. h. auf seine auf das Fleisch gebaute Existenz. Er weiß, daß er alles, was die neue Existenz baut, nur empfangen hat (Röm. 12, 3; 1. Kor. 4, 6 ff.). Das schneidet allen Selbstruhm ab und gibt Christus die Ehre (Röm. 3, 21 ff.; 1. Kor. 1, 30 f.; 2. Kor. 10, 17; Gal. 6, 14; Eph. 2, 8; Phil. 3, 4 ff.). Damit sieht der Glaube von aller menschlichen Sicherheit und Lebensmöglichkeit ab und läßt sich gleichsam ins Leere werfen, indem er auf Gottes Wundermacht traut (Röm. 4, 18; 1. Kor. 1, 24 ff.; 15, 14 ff.; Gal. 6, 13). Er verzichtet auf den eigenen Aufbau seiner Existenz und hält sich an Gottes Verheißung (Röm. 1, 17; 3, 28; 4, 3. 5; 9, 32; 10, 2 ff.; Gal. 2, 16; Eph. 2, 6 ff.; Phil. 3, 9). Hier ist der Glaube das „Ja" zu der den Sterbenden treffenden widersinnigen Botschaft, daß ihm im Kreuz und in der Auferstehung Christi das Leben geschenkt sei. Er glaubt, daß ihm bereits geholfen ist, obgleich der Augenschein dem widerspricht. Er bejaht das Christusgeschehen als die heilsgeschichtliche Weltwende, durch die auch ihm die Erlösung zuteil wurde. Der Glaube hält sich nicht an das Sichtbare und ist kein Schauen, — er sieht nicht mit Augen, was er glaubt (2. Kor. 4, 18; 5, 7). Er stellt sich auf das Unsichtbare, das scheinbar nicht ist, in der Gewißheit, daß es das Sicherste ist, die Grundlage seiner Existenz (Röm. 4, 18; 1. Kor. 15, 12 ff.). Die Offenbarung des Geglaubten erwartet er von der Parusie, deshalb ist er auf die Zukunft ausgerichtet (Röm. 8, 24; Gal. 5, 5; 1. Thess. 1, 8). Er weiß

um seine Unvollkommenheit und Unvollendetheit, ist aber der Vollendung gewiß (Röm. 13, 9. 12). Der Verzicht auf das Selbstsein und das Sichhalten an das Unsichtbare, Kommende führt den Glauben nicht zur Passivität. Es bleibt nicht bei dem Indikativ der Christusbotschaft, sondern aus diesem wächst der Imperativ hervor, der eine gesteigerte Aktivität des Glaubens zur Folge hat. Warum der Indikativ des Glaubens den Imperativ aus sich heraussetzt, ist aus den Glaubensaussagen schwer abzulesen, weshalb die Frage der paulinischen Ethik von der Rechtfertigungslehre aus schwer befriedigend zu lösen ist. Die Einbeziehung in das Christusgeschehen erklärte den Imperativ genügend aus dem durch diese Einbeziehung gegebenen Geschehnischarakter der christlichen Existenz. Da nun der Glaube keine andere als die einbezogene Existenz beschreibt, ist auch sein Imperativ damit geklärt.

Wenn Glaube Verzicht auf das Selbstsein des Menschen war, so nicht im Sinne des Buddhisten, um sich ans Nirwana hinzugeben, sondern um Gott und seinem Christus die gebührende Ehre zu geben. Darin liegt zugleich das Motiv christlichen Handelns (1. Kor. 10, 31 f.; Kol. 3, 17. 23). Es ist nichts als Gehorsam, ist aber notwendiger Ausdruck des Glaubens, der nur echt ist, wo er die ganze Existenz und damit vor allem das Handeln bestimmt. Berufung zum Glauben ist zugleich Befähigung zum Werk (2. Kor. 4, 13; Eph. 2, 8 ff.; Phil. 2, 12 f.). Nicht aufs Handeln an sich kommt es an, sondern darauf, daß es aus dem Glauben hervorgeht (Röm. 14, 23). Der Inhalt dieses Handelns ist Christi Werk, nämlich die Liebe. Glaube und Liebe gehören so zusammen, daß sie zwei Seiten einer Sache sind (Gal. 5, 6; Eph. 3, 16 f.; 1. Kor. 16, 13 f.; 8, 3).

Daß der Glaube und das Mitsterben usw. zwei Seiten der gleichen Sache sind, die unter verschiedenem Aspekt betrachtet wird, hat die bisherige Untersuchung ohne ausdrückliche Gegenüberstellung gezeigt. Eine doppelte Beschreibung der Existenz durch den Glauben und das „mit“ hat schon darin ihren Sinn, daß die eine die andere vor dem Miß-

verständnis schützt. Die Aussage vom Mitsterben usw. sichert der Bezogenheit der neuen Existenz auf das Christusgeschehen die Objektivität und wehrt Psychologisierung und Spiritualisierung ab. Der Glaube seinerseits schützt das Personsein des Menschen in der Beziehung vor mechanischem oder magischem Verständnis. Das Mitsterben betont die Realität, der Glaube die Verborgenheit, die Unabgeschlossenheit und eschatologische Gespanntheit. Im Mitsterben usw. ist Christus allein Subjekt, der Glaube zeigt das verantwortliche Subjektsein des Menschen.

Das wird noch deutlicher, wenn wir zum Schluß einen Blick auf die Stellen werfen, an denen Paulus beide Aussagen miteinander verbindet: Die Linie des Glaubens und die des Mitsterbens usw. lassen sich nicht entwirren. So können Glaube und Taufe nebeneinander treten. Beide haben den gleichen Erfolg: Durch den Glauben kommt es zur Gotteskindschaft. Diese ist „Glaube in Christus"; dasselbe wird erreicht durch die Taufe, die ein Anziehen Christi ist (Gal. 3, 26 f.; vgl. Zahn z. St.). Das Ergebnis des Glaubens und der Taufe, in der der Mensch mit Christus gekreuzigt und auferstanden ist, deckt sich. Eph. 2, 5—8 stellt Paulus das Miterwecktwerden und das Geschenk der Glaubensgerechtigkeit parallel: Beides ist „Rettung aus Gnaden". Kol. 2, 12 wird das Mitsterben durch die Taufe, das Miterwecktwerden durch den Glauben bewirkt. Elemente beider Gedankenreihen können also beliebig füreinander eintreten, sind doch die Grenzen fließend: Der Mensch, der mit Christus stirbt und auferweckt wird, erfährt dieses Geschehen nicht anders als durch den Glauben und im Glauben. Andrerseits schließt der Glaube das Sterben mit Christus und Absterben der Welt uud das Auferstehen mit Christus notwendig ein. Das wird Phil. 3, 8—11 besonders deutlich. Paulus hat seine ganze fleischliche Gerechtigkeit als Kot beurteilt, er hat auf sein irdisches Selbstsein verzichtet, um Christus zu gewinnen, oder, was dasselbe besagt, in ihm erfunden zu werden. Dieses „in ihm" wird nach zwei Seiten erläutert: Erstens ist es eine Existenz, die auf eigene Gerechtigkeit aus

dem Gesetz verzichtet und sich statt dessen die Gerechtigkeit Gottes durch den Glauben an Christus schenken läßt, zweitens ist diese Existenz in das Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen Christi hineingehalten: Sie steht in Gemeinschaft seiner Leiden und erfährt die Kraft seiner Auferstehung, kurz, sie ist dem Gekreuzigten gleichgestaltet. Daran erinnert Gal. 2, 19 f., wo Paulus die christliche Existenz in drei Akte auseinanderlegt, deren jeder die beiden anderen erklärt. Der Christ ist dem Gesetz gestorben, um Gott zu leben, er ist mit Christus gekreuzigt. Das beschreibt den Akt, der das christliche Leben zustande kommen läßt und es bis zur Parusie begleitet. Dieser Akt hat eine neue Zuständlichkeit christlichen Lebens zur Folge: Der Christ hat ein Leben in Christus, oder, wie Paulus es hier ausdrückt, Christus lebt in ihm, wohnt in seinem Herzen (vgl. Eph. 3, 16 „durch den Glauben“). Das menschliche Ich hat ihm gegenüber keine selbständige Bedeutung, es ist dem Christus hörig. Denn der Mensch ist ja gestorben und hat sein Leben nur an Christus wiedergewonnen. Um aber das schwärmerische Mißverständnis auszuschließen, als seien nun Christus und der Christ identisch, und als habe der Christ damit bereits die Herrlichkeitsexistenz Christi, betont Paulus, daß auch dieses neue Leben sich noch im Fleisch vollzieht. Dadurch kann der Verdacht entstehen, mit dem Christen sei gar nichts vorgegangen (2. Kor. 10, 3 f.). Dieses neue Leben im Fleisch ist das Leben des Glaubens: Es ist ein verborgenes und zugleich ein personales, verantwortliches Verhältnis zu Christus. Sein in Christus gibt es nur im Glauben. Und dieser Glaube an ihn schließt verborgen, aber real die durch „mit“ und „in“ beschriebene Einbeziehung in das Christusgeschehen und die dadurch entstehende Christusherrschaft über die Existenz ein, die in der Parusie offenbar werden wird.

V. Die Verborgenheit der Gleichzeitigkeits-Wirklichkeit.

Der Mensch, der durch die Gleichzeitigkeit mit dem Christusgeschehen eine neue Existenz gewinnt, kann diese Neuheit nicht an „gegenständlichen" Phänomenen seines vorgefundenen Lebens aufweisen. Die Erkenntnis, daß er ein Neuer ist, ist eine Erkenntnis des Glaubens. Sie ist gewonnen allein auf Grund der Botschaft vom Anbruch der neuen Welt in Christus. Das Wissen um die eigene Erneuerung ist also das Trauen darauf, daß diese Botschaft recht hat und ihr Inhalt auch den Hörer betrifft.

Trotzdem gibt es im Rahmen des christlichen Lebens und insbesondere im Gesamtrahmen der Gemeinde Phänomene, die die Erneuerung durch den Geist oder die Gemeinschaft am Kreuz Christi sichtbar zu repräsentieren scheinen. Das sind einerseits die Charismen, die in der Gemeinde auftreten und gleichsam eine „vergegenständlichte" Form des Geistes, der das Lebensprinzip der Christen ist, darstellen, und andrerseits die Leiden, insbesondere die Leiden des Apostels, die sich bis zum Tragen der Stigmen Christi verdichten und die Teilnahme am Sterben Christi ganz sichtbar zur Anschauung zu bringen scheinen. Paulus bejaht in beiden Fällen einen Zusammenhang, aber dieser ist nicht so unmittelbar, wie es auf den ersten Blick aussieht. So sind die charismatischen Erscheinungen nicht in jedem Fall als geistgewirkt zu beurteilen. Schon in den paulinischen Gemeinden ist die Gabe der Scheidung der Geister hoch angesehen. Dann aber kommt es zur Legitimation solcher Erscheinungen nicht auf das Was, sondern auf das Wie an. Die Charismen müssen zur Ehre Gottes dienen und zugleich zur Erbauung der Gemeinde. Sie haben sich deshalb in die Ordnung einzufügen, sonst dienen sie nicht der Erbauung, sondern der Zerstörung der Gemeinde, können also nicht als vom Geist gewirkt angesehen werden. Das zeigt, daß der Heilige Geist nicht in einem unmittelbaren Verhältnis zu den Charismen steht, so daß er in sie hineingebunden wäre, sondern er bleibt ihnen gegenüber frei. Sie sind zwar je vom

Geist gewirkt, bedeuten aber keine Sichtbarmachung und Vergegenständlichung des Geistes selbst. Sie sind als Erscheinungen des Vorgefundenen nur als die Auswirkungen der dynamischen Wirksamkeit des Geistes zu werten, die auf die Konkretheit und Realität seines Wirkens hinweisen. Auswirkungen und Wirken des Geistes sind nicht identisch, so ist auch zwischen der charismatischen Begabung und dem neuen Leben zu unterscheiden.

Der am Vorgefundenen orientierte Blick muß diese Erscheinungen aus dem immanenten Kausalzusammenhang deuten. Dabei ordnen sich die Charismen reibungslos diesem Zusammenhang ein, sie lösen sich anscheinend befriedigend auf Grund der vergleichenden Religionsgeschichte, der Psychoanalyse und verwandter Wissenschaften. Aber auch der Blick des Glaubens kann diese Zusammenhänge nicht ohne weiteres durchdringen. Ist der Blick für die Christuswirklichkeit in Kreuz und Auferstehung schon ein gebrochener, so auch für das Wirken des Geistes im eigenen Leben. Das gilt nicht nur für den Spezialfall der Charismen oder der Leiden, sondern für die ganze Bezogenheit der eigenen Existenz auf Christus. Die Gleichzeitigkeit mit ihm ist verborgen. Das Schauen „von Angesicht zu Angesicht" ist erst eine eschatologische Möglichkeit (1. Kor. 13, 12), jetzt sieht der Mensch den Christus und zugleich seine ihm gleichzeitige Wirklichkeit nur gebrochen „durch einen Spiegel in einem Rätsel", jetzt ist die Erkenntnis eine „stückweise". Aber diese Unvollkommenheit kann den Glauben nicht irremachen, ist er doch ein Festhalten wider den Augenschein an der Zusage Gottes (Röm. 4, 18). So nimmt er die vorläufige Erkenntnis, die doch mehr nur ein Ahnen, eben ein Glauben an die Botschaft ist, als gewisses Angeld der Vollendung. Ja, die Botschaft wird ihm so zur Gewißheit, daß sie und die aus ihr folgende eigene Erneuerung ihm unumstößlich feststehen.

Wie ist dieser Tatbestand der Verborgenheit und Unvollendetheit der christlichen Existenz christologisch bedingt? Christus war auf der Erde, wurde gekreuzigt, starb, wurde begraben und von Gott auferweckt. Kurz nach diesem Er-

eignis sind eine begrenzte Anzahl von Erscheinungen des Auferstandenen bezeugt. Seitdem ist Christus dem Blick der Welt aber auch der Kirche entzogen, er ist verborgen. Paulus sagt, daß er „im Himmel" ist „zur Rechten Gottes". Er ist „in Gott verborgen" (Kol. 3, 1—4). Von dort erwartet ihn die Gemeinde zurück als den Weltrichter und Bringer des Gottesreiches (1. Thess. 4, 14 ff.; Phil. 3, 20 f.). Sie erwartet aber keine den Ostererscheinungen analoge Schau Christi in der Zwischenzeit bis zur Parusie. Sehen kann die Gemeinde nur den Christus der Geschichte und einst den Christus der Parusie.

Trotzdem bezeugt der Apostel und mit ihm das ganze N. T. die gegenwärtige Gemeinschaft des Christus mit seiner Gemeinde. Dabei handelt es sich zweifellos auch um Gemeinschaft mit dem Erhöhten. Die Erhöhung ist für Paulus grundsätzlich nichts anderes als die Auferweckung (Phil. 2, 9). Die Gemeinschaft der Gemeinde mit dem Erhöhten ist nur möglich, wenn erkannt wird, daß das geschichtliche Ereignis des Kreuzes und der Auferstehung als Gottes entscheidender Heilseingriff Mitte der Geschichte, alles Seins und damit auch der Zeit ist. Hier ist der Schnittpunkt von Gottes Ewigkeit und unserer Zeit. Deshalb *bleibt dieses Ereignis gleichsam als Achse stehen, auf die hin und von der her alles ist und um die sich alles dreht*. Deshalb wird dieses *vergangene Geschehen nie Vergangenheit*, sondern ist *Ewigkeit*, ohne *seine Geschichtlichkeit aufzugeben*. So ist jede Zeit dieser Ewigkeit gleich nah und fern, sofern diese sich jede Zeit vergegenwärtigen kann. *Die Zeitkategorie ist im Christusgeschehen aufgehoben*. Deshalb ist es unmöglich, zeitlich zwischen dem Gekreuzigten, Auferstandenen und Erhöhten zu unterscheiden. Vielmehr begegnet der Erhöhte gerade in Kreuz und Auferstehung, und zwar ist dieses Geschehen die einzige Möglichkeit, mit ihm in Berührung zu kommen. Jede Berührung mit dem Gekreuzigten und Auferstandenen ist aber zugleich eine solche mit dem Erhöhten. Er ist einer und derselbe. Das spricht auch Sasse aus: „Weil Jesus

Christus als der erhöhte Herr an Gottes Ewigkeit teilnimmt, darum gibt es für ihn nicht mehr Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, nicht mehr die Maße und Grenzen irdischer Zeit." „Es ist nicht so, daß Jesu der Gekreuzigte war, dann der Auferstandene wurde und nun der Erhöhte ist, sondern wie der Erhöhte der Auferstandene ist, so ist er auch der Gekreuzigte. Sein Tod ist nicht etwas, was nur der Geschichte angehört, so gewiß er ein historisches Ereignis ist, sondern als der Gekreuzigte, der ἐσταυρομένος ist er gegenwärtig" (in Mysterium Christi, S. 137 f.).

Von dem Christus des Christusgeschehens gilt wie von dem Erhöhten, daß er verborgen ist. Zwar ist sein geschichtliches Leben verhältnismäßig anschaulich, aber es bleibt bei dem Aufweis dieser geschichtlichen, relativen Ereignisse, die sich auch aus dem immanenten Geschichtszusammenhang deuten lassen, aber dann gerade nicht in ihrer absoluten Bedeutung sichtbar werden. Auch die Gemeinde ist bei der Betrachtung dieser Ereignisse auf den Glauben gestellt. Sie muß sich an das zu ihr gesprochene Wort halten, daß jene Ereignisse die Welterlösung enthalten. Sie sieht Jesus — daß er der Christus und Herr ist, glaubt sie. Darüber kann auch das Faktum der Auferstehung nicht hinweghelfen.

Mit diesem erhöhten Christus, der ihm im Christusgeschehen begegnet, tritt der Christ in die Gemeinschaft der Gleichzeitigkeit. Im Mitsterben usw. gewinnt er an Christus sein Leben. Christus lebt jetzt in ihm (Gal. 2, 20), Christus ist sein Leben (Kol. 3, 4). Da es sich um eine Beteiligung am Leben Christi handelt, ist dieses neue Leben des Menschen ebenso verborgen wie das Christi. Es ist Teilhabe an der unsichtbaren Welt Gottes. Paulus beschreibt dieses Leben verschieden: „Unser Leben ist mit Christus verborgen in Gott" (Kol. 3, 3), „unser Bürgerrecht ist im Himmel" (Phil. 3, 20), „wir haben einen Bau aus Gott, ein Haus nicht mit Händen gemacht, das ewig ist im Himmel" (2. Kor. 5, 1). Das sind keine Zukunfts-, sondern Gegenwartsaussagen. Aber neben ihnen steht die andere Existenzaussage: Wir befinden uns noch im „Niedrigkeitsleib" (Phil.

3, 21), wir wohnen noch im „irdischen Haus" (2. Kor. 5, 1). Solange der Christ auf dieser Erde lebt, bleibt es bei dieser Doppelaussage. Beide Aussagen stehen zueinander in schärfster Spannung, aber der Mensch fällt doch nicht in zwei Teile auseinander. Zwar heißt es, er trage diesen Schatz in irdenen Gefäßen und sei fern von der Heimat, vom Herrn. Aber die Tatsache, daß es sich bei diesem Leben zunächst nicht um ein Auferstehungs- und Herrlichkeitsleben handelt, sondern um die Beteiligung an Tod und Auferstehung Christi, zeigt, daß es eine Person ist, von der beide Aussagen gemacht werden müssen. Es handelt sich um zwei verschiedene Wirklichkeiten, die sich ausschließen und die in der „Zwischenzeit" doch zusammengehören, weshalb sie gleichzeitig vom Menschen ausgesagt werden müssen, ohne sein Personsein zu zerreißen. Aber in einer unerträglichen Spannung halten sie den Menschen: Er schwebt zwischen Tod und Leben, zwischen Indikativ und Imperativ, zwischen menschlicher Erbärmlichkeit und Gottes Herrlichkeit, zwischen gegenwärtigem Heil und erst zukünftiger Errettung. Melanchthon bestimmt die Erscheinung der Kirche richtig als „tectum cruce" (Apologie VII, 18).

Dieser Zustand ist nicht der endgültige. Denn das Christusgeschehen muß notwendig zur Parusie fortschreiten und sich in ihr vollenden. In ihr ist die Spannung aufgehoben. Nicht Tod und Auferstehung bestimmen mehr gemeinsam das Bild, sondern die Auferstehung allein. Der Tod wird, wenn auch als letzter Feind, von Christus überwunden. (1. Kor. 15, 25 f.). Es herrscht das Leben. Seit Tod und Teufel nicht mehr das Angesicht der Welt bestimmen, ist auch das Leben nicht mehr verdeckt. Die Welt Gottes ist die alleingültige, unbestrittene und offenbare, denn „Gott ist alles in allem" (1. Kor. 15, 28; Kol. 3, 4). Auch das neue Leben der Gemeinde ist nicht mehr tectum cruce, sondern von der Auferstehung getragen. Das, was durch die Gleichzeitigkeit, wenn auch in steter Bedrohung durch das Stehen in der Welt des Fleisches und in der Gespanntheit durch das Zugleich des Kreuzes und der Auferstehung, ge-

worden ist, kommt nun zur Offenbarung und Entfaltung. An Stelle der Niedrigkeitsexistenz tritt die der Seinsweise des erhöhten Christus gleichende pneumatische Herrlichkeitsexistenz (1. Kor. 15, 44; Phil. 3, 21).

Eine gewisse Unsicherheit scheint bei Paulus bezüglich des Zeitpunktes der Verwandlung zu bestehen (2. Kor. 5, 1 ff.; Phil. 1, 23; 1. Thess. 4, 15 ff.). Das könnte daran liegen, daß schon der Tod als Ende der fleischlichen Existenz die Spannung zwischen Kreuz und Auferstehung löst, und nun der Schluß logisch ist: Der gestorbene Christ habe nach endgültigem Zerfallen seines Fleischesleibes eine Existenz, die nur noch durch die Auferstehung bestimmt ist. Das ist aber noch nicht die Vollendung, sofern die Parusie noch nicht da und deshalb die neue Existenz noch nicht offenbart ist. Deshalb sehnt sich Paulus danach, die Parusie und die in ihr erfolgende Verwandlung in die vollendete Existenz mitzuerleben.

Der Blick in die Zukunft steht in der paulinischen Theologie neben dem in die Vergangenheit. Das liegt im Wesen der Gleichzeitigkeit: Die ihr innewohnende Spannung ist zwei hochgeladenen elektrischen Polen zu vergleichen, die nach gegenseitiger Entladung drängen. So ist die paulinische Existenz eine dialektische, ihr Fluchtpunkt, in dem sich die Dialektik löst, ist die Wiederkunft Christi. Dieser streckt sich der mit Christus sterbende und auferstehende Christ entgegen mit der Bitte: Maran atha! Komm, Herr!

E. Schluß.

Wir haben Paulus nach der Bedeutung des Kreuzes- und Auferstehungsgeschehens für die Existenz des Christen gefragt, sind dabei methodisch von den Aussagen über das Christusgeschehen ausgegangen und haben von ihnen aus die anthropologischen Aussagen verstanden. Wir fassen das Ergebnis noch einmal zusammen:

Christusgeschehen und christliche Existenz stehen in unmittelbarem Zusammenhang. Dieser Zusammenhang wird von Paulus besonders durch die Aussage vom Mitsterben usw. mit Christus hergestellt. Diese besagt, daß die christliche Existenz eine dem Christusgeschehen einbezogene ist: Sie ist dem Kreuz und der Auferstehung Christi gleichzeitig. Dieser Gleichzeitigkeit fehlt in der vorgefundenen Wirklichkeit jede Analogie, sie ist deshalb rational unfaßbar, ein Wunder, das man sich nicht etwa durch die Umkehrung verdeutlichen kann, so daß Christus dem Glaubenden gleichzeitig würde. Nein, es handelt sich um die reale Einbeziehung des Glaubenden in das Christusgeschehen selbst. Diese Gleichzeitigkeit ist eine einzigartige eschatologische Möglichkeit, wie das Christusgeschehen selbst als Mitte der Geschichte und Heilsgeschichte dasteht.

Das Christusgeschehen ist das Handeln Gottes, in dem er Fleisch wird, in die Geschichte herabsteigt. Es ist ein Faktum, das sich einordnet in die Reihe der relativen Ereignisse des innerweltlichen Geschichtsablaufs, und das deshalb in diesem seinen nach Ort und Zeit festen Platz hat. Zugleich ist es aber von allen anderen geschichtlichen und heilsgeschichtlichen Geschehnissen unterschieden, weil es als Gottes entscheidendes Handeln absolute Bedeutung hat. Denn im Christusgeschehen bricht der neue Äon, der Gottes

eigentliche Wirklichkeit ist, in den alten Äon ein. Dieser Einbruch ist einmalig. Trotzdem greift das Christusgeschehen mit eschatologischer Dynamik über sich hinaus und bezieht sich den Menschen ein, der in solcher Gleichzeitigkeit mit dem Christusgeschehen, obgleich noch Glied am alten Äon, am neuen teilhat. Diese Einbeziehung ist kein naturhaftes oder magisches Ereignis, sondern geschieht im Geist, der die eschatologische Möglichkeit ist, dem Christus gleichzeitig zu werden. Diese Unmittelbarkeit zu Christus selbst, die ein personales Verhältnis zwischen ihm und dem gleichzeitigen Menschen einschließt, ist der Heilige Geist.

Die Gleichzeitigkeit wird vermittelt durch bestimmte heilsgeschichtliche Mittel: Die Evangeliumspredigt, die Taufe und das Abendmahl. Diese stellen den Menschen in die Entscheidung und gewähren ihm die Gleichzeitigkeit. Die Mittel sind dabei nichts Selbständiges, sondern nur Funktion des Christusgeschehens selbst, das unumgängliche Tor zu ihm. Dadurch zieht Christus den Menschen mit seiner ganzen Existenz in sein Kreuzes- und Auferstehungsgeschehen hinein, das dem Menschen immer schon vorgegeben ist, an dem er aber doch unmittelbaren Anteil gewinnen darf. Durch diese Versetzung in die Gleichzeitigkeit mit dem Christusgeschehen, die die Ausschaltung des Raumes, der Zeit und der Grenzen persönlicher Gemeinschaft bedeutet, ist der Mensch nicht in ein ruhendes Verhältnis zu Christus versetzt, sondern dem Christusgeschehen so einbezogen, daß er durch Kreuz und Auferstehung Christus gleichgestaltet wird. Er ist ein mit Christus Sterbender und Auferstehender. Diese reale und totale Gemeinschaft geschieht im Glauben, d. h. sie ist weder eine vorgefundene, sich sichtbar dokumentierende Gegebenheit, noch sind Christus und der Christ identisch: Der Christ lebt noch im Fleisch, aber im personalen Gegenüber mit dem Christus.

Die Existenz des Menschen in der Gleichzeitigkeit ist in sich gespannt durch die Bezogenheit auf das in sich spannungsvolle Christusgeschehen, das auf die Parusie hinweist. Daraus ergeben sich die für die christliche Existenz charakteristischen

Gegensätze, die zugleich von ihr ausgesagt werden müssen: Sie ist ein Sterben und Auferstehen, Indikativ und Imperativ, Gegenwartsbesitz und Zukunftserwartung. Sie weist über sich hinaus auf die Auflösung der Spannung in der Parusie, in der ihre Gebundenheit an Kreuz und Auferstehung Christi gelöst wird und die eindeutige, offenbare Auferstehungsexistenz beginnt, die in sich spannungslos und vollendet ist.

Wie beantwortet dieses Ergebnis die Frage der Einleitung nach der Bedeutung des Kreuzes- und Auferstehungsgeschehens für die christliche Existenz? Dieses Christusgeschehen, Kreuz und Auferstehung, ist die die christliche Existenz konstituierende und tragende Wirklichkeit, die für diese nicht nur historische oder heilshistorische Bedeutung hat, sondern jeden Augenblick die Existenz des Christen bestimmt. Dabei brauchte die Geschichtlichkeit des Christusgeschehens nicht aufgegeben zu werden, sondern es kam zur Begegnung mit dem lebendigen Christus in diesem Geschehen, wodurch eine Christusbeziehung gesetzt wurde, in der es zur Einheit des propter Christum, in Christo und cum Christo kam. Dadurch wird die Rechtfertigungslehre nicht in den Hintergrund gedrängt oder das Anliegen der Reformatoren verbogen, sondern sie tritt erst in das volle Licht des „Christus allein".

Literaturverzeichnis.

Novum Testamentum Graece ed. Nestle. 13. Aufl. 1927.

Preuschen-Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zum N. T. 2. Aufl. 1928.

Schmoller, O., Handkonkordanz zum griechischen N. T. 5. Aufl. 1923.

Debrunner, A., Friedrich Blaß' Grammatik des neutestamentlichen Griechisch. 6. Aufl. 1931.

Theologisches Wörterbuch zum N. T., hrsg. von G. Kittel. 1932 ff.

Religion in Geschichte und Gegenwart, hrsg. von H. Gunkel und L. Zscharnack. 2. Aufl. 1927 ff.

Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche, hrsg. vom Deutschen Evangelischen Kirchenausschuß. 1930.

Barth, K., Der Römerbrief. 6. Aufl. 1929.

— —, Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1. Kor. 15, 2. Aufl. 1926.

— — Erklärung des Philipperbriefes. 1928.

Das N. T. Deutsch, hrsg. von P. Althaus und J. Behm. 2. Bd. 1933.

Die Schriften des N. T., neu übersetzt und für die Gegenwart erklärt, hrsg. von Joh. Weiß. 2. Bd. 2. Aufl. 1908.

Handbuch zum N. T., hrsg. von H. Lietzmann.

Handkommentar zum N. T., hrsg. von Holtzmann, Lipsius, Schmiedel, H. von Soden.

Heim, K., Erklärung des Römerbriefes. Als Handschrift gedruckte Vorlesung. WS. 1924/25.

— —, Erklärung des 1. Korintherbriefes. Als Handschrift gedruckte Vorlesung. Ohne Jahreszahl.

Kommentar zum N. T., hrsg. von Th. Zahn.

Kritisch exegetischer Kommentar über das N. T., hrsg. von H. A. W. Meyer. 8. Aufl.

Schlatter, A., Gottes Gerechtigkeit. 1935.

Althaus, P., Das Kreuz Christi, in Mysterium Christi. 1931.

Asmussen, H., Theologisch-Kirchliche Erwägungen zum Galaterbrief. 1935.

Barth, K., Credo. Die Hauptprobleme der Dogmatik, dargestellt im Anschluß an das apostolische Glaubensbekenntnis. 1935.

Bauer, W., Die Oden Salomos. Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen, hrsg. von H. Lietzmann. 1933.

Baur, F. Chr., Vorlesungen über neutestamentliche Theologie. 1864.

Bertram, G., Die Himmelfahrt Jesu vom Kreuz aus und der Glaube an seine Auferstehung, in Festgabe für A. Deißmann, 1927.
Bousset, W., Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter. 3. Aufl. 1926.
— —, Kyrios Christos, Geschichte des Christenglaubens von den Anfängen des Christentums bis Irenäus. 3. Aufl. 1927.
Brückner, M., Der sterbende und auferstehende Gottheiland in den orientalischen Religionen und ihr Verhältnis zum Christentum. 1908.
Bultmann, R., Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze. 1933.
— —, Römer 7 und die Anthropologie des Paulus, in Imago Dei. 1932.
— —, Zur Geschichte der Paulusforschung. Theol. Rundschau. 1929.
Burger, E., Der lebendige Christus. Die theologische Bedeutung der Auferstehung und Erhöhung Christi. 1933.
Deißmann, A., Die neutestamentliche Formel „In Christo Jesu". 1892.
— —, Paulus. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. 2. Aufl. 1925.
Festgabe für A. Deißmann zum 60. Geburtstag. 1927.
Deißner, K., Paulus und die Mystik seiner Zeit. 1918.
Dibelius, M., Die Geisterwelt im Glauben des Paulus. 1909.
Elert, W., Morphologie des Luthertums. 1. Bd. Theologie und Weltanschauung des Luthertums hauptsächlich im 16. und 17. Jahrhundert. 1931.
Feine, P., Die Theologie des N. T. 4. Aufl. 1922.
Fuchs, E., Christus und der Geist bei Paulus. 1932.
Gutbrod, W., Die paulinische Anthropologie. 1934.
Heim, K., Jesus der Herr. Die Führervollmacht Jesu und die Gottesoffenbarung in Christus. Der evangel. Glaube und das Denken der Gegenwart. 2. Bd. 1935.
Heitmüller, W., Taufe und Abendmahl bei Paulus. 1903.
Jeremias, J., Die Abendmahlsworte Jesu. 1935.
Johanssen, E., Mysterien eines Bantu-Volkes. Der Mandwa-Kult der Nyarnanda, verglichen mit dem antiken Mithraskult. 1925.
Kabisch, R., Die Eschatologie des Paulus in ihren Zusammenhängen mit dem Gesamtbegriff des Paulinismus. 1893.
Käsemann, E., Leib und Leib Christi. Eine Untersuchung zur paulinischen Begrifflichkeit. 1933.
Kierkegaard, S., Einübung im Christentum. Übersetzt von H. Gottsched und Chr. Schrempf. 3. Aufl. 1933.
— —, Der Begriff der Angst. Übersetzt von H. Gottsched und Chr. Schrempf. 1923.
Kittel, G., Der historische Jesus, in Mysterium Christi. 1931.
— —, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum. 1926.
Künneth, W., Theologie der Auferstehung. 1933.

Lietzmann, H., Messe und Herrenmahl, 1926.
Lohmeyer, E., Syn Christo, in Festgabe für A. Deißmann. 1927.
— —, Grundlagen paulinischer Theologie. 1929.
Lüdemann, H., Die Anthropologie des Apostel Paulus. 1872.
Mittring, K., Heilswirklichkeit bei Paulus. 1929.
Mysterium Christi, Christologische Studien britischer und deutscher Theologen, hrsg. von Bell und Deißmann. 1931.
Norden, E., Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formgeschichte religiöser Rede. 1913.
Pfleiderer, O., Der Paulinismus. 2. Aufl. 1890.
Reitzenstein, R., Die hellenistischen Mysterienreligionen und ihre Grundgedanken und Wirkungen. 3. Aufl. 1927.
Rengstorf, K. H., Apostolat und Predigtamt. 1934.
Sasse, H., Jesus Christus der Herr, in Mysterium Christi. 1931.
Schlatter, A., Die Theologie der Apostel. 1922.
— —, Der Glaube im N. T. 4. Aufl. 1927.
Schmidt, H. W., Zeit und Ewigkeit. Die letzten Voraussetzungen der dialektischen Theologie. 1927.
Schmidt, T., Der Leib Christi. Eine Untersuchung zum urchristlichen Gemeindegedanken. 1919.
Schmitz, O., Das Lebensgefühl des Paulus. 1922.
— —, Die Christusgemeinschaft des Paulus im Lichte seines Genitivgebrauchs. 1924.
— —, Die Bedeutung des Worts bei Paulus. 1927.
— —, Der Begriff Dynamis, in Festgabe für A. Deißmann. 1927.
Schweitzer, A., Geschichte der paulinischen Forschung. 1911.
— —, Die Mystik des Apostel Paulus. 1930.
Soden, H. v., Sakrament und Ethik bei Paulus. 1931.
Steiger, R., Die Dialektik der paulinischen Existenz. 1931.
Steubing, A., Der paulinische Begriff Christusleiden. 1905.
Stromberg, A. v., Studien zur Theorie und Praxis der Taufe. 1913.
Weber, H. E., „Eschatologie“ und „Mystik“ im N. T. Ein Versuch zum Verständnis des Glaubens. 1930.
Weiß, B., Lehrbuch der biblischen Theologie des N. T. 7. Aufl. 1903.
Wolf, E., Martin Luther, in Theologische Existenz heute. 1. Jg. 6. Heft.
Wrede, W., Paulus. 2. Aufl. 1907.

Lebenslauf.

Am 14. Mai 1909 bin ich, Wilhelm Tr. F. Hahn, in Dorpat in Livland geboren als Sohn des o. Professors der Praktischen Theologie D. Traugott Hahn und seiner Frau Anny, geb. von zur Mühlen. Den Elementarunterricht empfing ich in Dorpat. Als im Jahre 1919 mein Vater von den Bolschewisten ermordet wurde, zog meine Mutter nach Gütersloh in Westf. Dort besuchte ich das Evang.-Stift. Gymnasium und bestand zu Ostern 1929 die Reifeprüfung. Ich studierte Theologie. Vom SS. 1929 bis zum SS. 1930 studierte ich in Tübingen, im WS. 1930/31 in Göttingen. Entscheidend waren für mich das 5. und 6. Semester in Bonn, wo ich an den Seminaren und Sozietäten von Prof. D. Barth und Prof. D. Wolf teilnahm. Im SS. 1932 studierte ich noch einmal in Tübingen und nahm hier am Seminar von Prof. D. Heim über Albert Schweitzers Buch „Die Mystik des Apostel Paulus" teil. Seitdem konzentrierte sich mein vorher vorwiegend der Reformation und der modernen systematischen Theologie zugewandtes Interesse immer mehr auf das N. T. und insbesondere auf Paulus. Im WS. 1932/33 studierte ich in Münster i. W., wo ich auch im Herbst 1933 die erste theologische Dienstprüfung bestand. Anschließend war ich in verschiedenen Vikariaten tätig. So arbeitete ich in Schloß Ernstbrunn bei Wien, in Bochum und in Dortmund. In Dortmund ist dann auch die vorliegende Schrift entstanden. Zu Ostern 1936 bestand ich die zweite theologische Dienstprüfung. Darauf war ich als Studieninspektor am Predigerseminar Blöstau in Ostpreußen tätig. Der Zusammenarbeit mit Prof. Lic. Iwand verdanke ich viel. Auch gab mir diese Zeit Gelegenheit, die Verbindung mit meiner baltischen Heimatkirche wieder aufzunehmen. Im Frühjahr 1937 wurde ich zum Pfarrer an der St. Marienkirche in Minden i. W. gewählt.